

Concordia Theological Monthly

Vol. V

MARCH, 1934

No. 3

Ihrem verehrten Kollegen und Freund

Prof. Ludwig Fuerbringer, D. theol.,

bringen zur Vollendung seines siebenzigsten Lebensjahres in dankbarer Anerkennung seiner vielen und langjaehrigen Dienste in der Kirche diese Jubilaeumsummer dar seine Kollegen:

| | | |
|-----------------|------------------|------------------|
| Th. Graebner, | W. A. Maier, | R. W. Heintze, |
| J. C. Mueller, | P. E. Kretzmann, | Th. Laetsch, |
| J. H. C. Fritz, | W. G. Polack, | Th. Hoyer, |
| M. S. Sommer, | Th. Engelder, | E. J. Friedrich, |
| W. Arndt, | | |

unter gleichzeitiger Antonenscheidung des ferneren reichen Segens Gottes fuer die Arbeit seines Lebensabends.

Ludwig Ernst Fürbringer,

geboren den 29. März 1864 zu Frankenmuth, Michigan, Sohn P. Ottomar Fürbringers, eines Pioniers der Missourishnede, und Agnes E. Fürbringers, geb. Wünger, absolvierte das Concordia-Gymnasium zu Fort Wayne, Indiana, und das Concordia-Seminar zu St. Louis, Missouri, wo er sein Abiturium im Jahre 1885 machte und in das heilige Predigtamt entlassen wurde. Er erhielt den Beruf als Hilfspastor seines Vaters an der St. Lorenzgemeinde zu Frankenmuth, wo er bis zum Jahre 1893 wirkte. Am 20. August 1893 trat er sein Amt als theologischer Professor am Concordia-Seminar zu St. Louis an, wo er besonders über Psagogik, Exegese und Liturgik Vorlesungen hielt. Am 5. November 1896 verehelichte er sich mit Anna Zuder, Tochter Prof. F. Zuders in Fort Wayne. Im Jahre 1923 wurde ihm der Titel Doctor Theologiae honoris causa von der Schwesteranstalt in Adelaide, Australien, verliehen. Im Laufe der Jahre bekleidete er neben seiner Professur auch das Amt des Vizepräsidenten, dann das Amt des Präsidenten der Ev.-Luth. Synodalkonferenz von Nordamerika. Von 1896 bis 1912 und dann wieder seit 1917 diente er als Redakteur des „Lutheraner“. Nach D. Piepers Tod wurde er zum Präsidenten des Seminars gewählt. Seine im Druck erschienenen Schriften sind hauptsächlich:

„Populäre Symbolik“ (Ausgabe von Günther neu herausgegeben und ergänzt). 1898 und 1913.

„Walters Briefe.“ 1. Band 1915; 2. Band 1916.

The Book of Job (übersetzt von P. E. S. Paar). 1927.

„Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahrs.“ 1931.

Men and Missions (Hefredakteur der Serie). 10 Bände. 1924 ff.

Außerdem sind als Manuskript gedruckt worden: „Theologische Hermeneutik“; *Theological Hermeneutics*; „Liturgik“; „Einleitung in das Alte Testament“; „Einleitung in das Neue Testament“; *Introduction to the Old Testament*. Auch war Professor Fürbringer einer der Redakteure der *Concordia Cyclopaedia*, 1927, sowie jahrelang Redakteur des „Statistischen Jahrbuchs“ und des „Synodahandbuchs“. Die auf verschiedenen Synodalversammlungen gehaltenen Referate sind in den betreffenden Synodalberichten enthalten. An der Redaktion des „Homiletischen Magazins“ war er jahrelang beteiligt und für die Zeitschriften „Lehre und Wehre“ und *Concordia Theological Monthly* hat er viele Beiträge geliefert, wie die nachfolgende Liste zeigt.



Beiträge D. Fürbringers
zu „Lehre und Wehre“ (Jahrg. 40—74) und zu „Concordia
Theological Monthly“ (Jahrg. 1—4).

a. „Lehre und Wehre.“

Gal. 3, 20: „Ein Mittler ist nicht eines einigen Mittler.“ Band 40, 78 ff. 111 ff.

Ritschls Theologie. Band 40, 218 ff. 277 ff. 296 ff. 333 ff.; Band 41, 97 ff. 141 ff. 161 ff.

Findet wirklich eine richtige Reaktion statt in der modernen deutschen Bibelkritik? Band 44, 71 ff.

Moderne alttestamentliche Bibelkritik und Hommels „Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung“. Band 44, 206 ff.

Die neuere Pentateuchkritik. Band 49, 97 ff. 133 ff. 161 ff. 214 ff. 289 ff. 329 ff. 359 ff.; Band 50, 69 ff. 110 ff. 155 ff. 208 ff. 258 ff. 309 ff. 410 ff. 507 ff.

Das sprachliche Studium des griechischen Neuen Testaments. Band 62, 49 ff.

Unser theologisches Concordia-Seminar zu St. Louis und sein gesegnetes Wachstum. Band 62, 432 ff.

Keine, heilsame Lehre. Band 63, 193 ff.

Das Aposteldekret, Apost. 15, 19. 20. 28. 29. Band 66, 149 ff.

Luthers erste Vorlesung über den Galaterbrief. Band 66, 205 ff.

Friedrich August Crämer. Band 68, 1 ff. 33 ff.

Der Brief an Philemon. Band 69, 65 ff.

Aus der Geschichte des englischen Kirchenliedes. Band 70, 33 ff.

Luthers Aussprüche über das Buch Esther. Band 71, 162 ff.

Rede, gehalten bei der Einweihung der neuen Orgel im theologischen Concordia-Seminar zu St. Louis, Mo., am 22. November 1926. Band 72, 353 ff.

Mission im Zeitalter der Lutherischen Orthodogie. Band 73, 161 ff.

Missionsprobleme. Band 73, 297 ff. 334 ff. 369 ff.

Der Prophet Jeremia als Vorbild. Band 74, 65 ff. 111 ff. 142 ff.

b. „Concordia Theological Monthly.“

Paulus in Athen. I, 735 ff. 804 ff.

D. F. Wente als Theolog. II, 416 ff.

D. F. Pieper als Theolog. II, 721 ff. 801 ff.

Gedächtnisrede auf D. Geo. Mezger. III, 81 ff.

Präsidialrede. IV, 11 ff.

Die persönliche Weisheit Gottes. IV, 241 ff. 321 ff. 401 ff.

Rede bei der akademischen Schlussfeier. IV, 561 ff.

Predestination and Human Responsibility.

The assertion of an irrational factor in the doctrine of predestination has been the reply of our Church both to the Calvinistic and the synergistic antitheses. Reason is incapable of bridging the gulf between special election and universal grace. *Cur alii prae aliis?* Our essay does not presume to offer an answer. *Ignoramus atque ignorabimus.* But the transcendent nature of the problem¹⁾ thus raised is worthy of investigation, not so much for the purpose of satisfying our reason, thwarted at this point, but for the purpose of recognizing the unfathomable depth of the problem and the scope of its effect on our conceptions of human personality and divine foreknowledge.

I.

Personality involves free will and moral responsibility. Divine foreknowledge involves Necessity,²⁾ the doctrine that nothing is contingent (so that it can be *or* not be), that nothing is done by a free act of the human choice. The classical expressions of Luther in his book on *The Bondage of the Will* are here reproduced:—

"God foreknows nothing by contingency, but he foresees, purposes, and does all things according to His immutable, eternal, and infallible will. . . . It follows unalterably that all things which we do, although they may appear to us to be done mutably and contingently and even may be done thus contingently by us, are yet in reality done necessarily and immutably with respect to the will of God. As His will cannot be hindered, the work itself cannot be hindered from being done in the place, at the time, in the measure, and by whom He foresees and wills." (P. 38 f.) This absoluteness of God is not the subject of theology. It involves "that secret and to-be-feared will of God, who, according to His own counsel, ordains whom, and such as, He wills to be receivers and partakers of the preached and offered mercy; which will is not to be curiously inquired into, but to be adored with reverence as the most profound secret of the divine

1) The paradox that of two contradictory propositions both may be *in reality* true, though *logically* irreconcilable.

2) Luther's profound criticism of this term is worth the attention of our philosophers: "I could wish indeed that we were furnished with some better term for this discussion than this commonly used term Necessity, which *cannot rightly be used* either with reference to the human will or the divine. It is of a signification too harsh and ill suited for this subject, forcing upon the mind an idea of compulsion and that which is altogether contrary to will; whereas the subject which we are discussing, divine *or* human, does what it does, be it good or evil, not by any compulsion, but by mere willingness or desire, as it were, totally free." (*The Bondage of the Will*; tr., Cole-Vaughn, Eerdmans, 1931, p. 39.)

majesty, which He reserved unto Himself and keeps hidden from us." (P. 171.) On the other hand, man "is to be allowed a 'free will,' not in respect of those things which are above him, but in respect only of those which are below him; that is, he may be allowed to know that he has, as to his goods and possessions, the right of using, acting, and omitting, according to his 'free will.'" (P. 79.) "I know that 'free will' can by nature do something; it can eat, drink, beget, rule, etc." (P. 313.) But now, "if God be not deceived in that which He foreknows, so that all which He foreknows must of necessity take place," and if Wyclif was right in maintaining that "all things take place from necessity, that is, from the immutable will of God" (p. 201), then what remains of human responsibility, of man's personality and will? Here Luther acknowledges an irrational element: "Why that Majesty does not take away or change this fault of the will in all," — man's resistance to the Gospel, — "seeing that it is not in the power of man to do it, or why He lays that to the charge of the will which the man cannot avoid, it becomes us not to inquire; and though you should inquire much, yet you will never find out." (P. 173.)³

The absoluteness of God implies necessity in all temporal affairs, human and cosmic. Infinite wisdom must include a perfect knowledge from eternity of all existences and events. God's foreknowledge can never be disappointed. All existences and events will be as God has from eternity foreknown them; therefore the opposite to what is, and the different from it, cannot be; the power to the contrary does not exist. The inference is not merely the *non-existence* of a power to the contrary, but its *impossibility*.

Divine governance and human freedom constitute an insoluble problem. Under the aspect of God's providence, necessity; under the aspect of human conduct, the contingency and freedom of man's actions. Nor does the *concursum*, or cooperation of God in the acts of His creatures, with all its refinements of *concursum generalis*, *specialis*, *specialissimus*, nor the distinction of *necessitas hypothetica* and *absoluta* supply more than a resting-point for our thinking as

3) The concurrence of God also in evil acts is thus explained by Luther: "Since, therefore, God moves and does all in all, He necessarily moves and does all in Satan and the wicked man. But He so does all in them as they themselves are and as He finds them; that is, as they are themselves averse and evil, being carried along by that motion of the divine omnipotence, they cannot but do what is averse and evil. Just as it is with a man driving a horse lame on one foot or lame on two feet; he drives him just so as the horse himself is; that is, the horse moves badly." (P. 224.) "But whoever wishes to understand these things, let him think thus: that God works evil in us, that is, by us, not from the fault of God, but from the fault of evil in us." (P. 227.)

it hovers over the abyss. Hoenecke discusses prophecy in its relation to man's freedom. He says (*Dogmatik*, II, p. 269): "Dass darin kein absoluter und darum kein unleidlicher Determinismus liegt, zeigt eine Unterscheidung der Weissagung." The distinction which he urges is that between the Messianic and the preparatory prophecies; a valid distinction, — which, however, leaves our problem untouched. For what is more unreasonable than Hoenecke's concluding sentence: "Die Weissagung also, wiewohl sie sich notwendig erfuehlt, hebt doch die menschliche Freiheit nicht auf"? And what is more Scriptural?

The difficulty was well stated by Rev. Stallmann in *Schrift und Bekenntnis* (Zwickau, 1920): "Solche Wahlfreiheit des Menschen in aeusserlichen Werken und natuerlichen Dingen wird auch nicht durch Gottes Allwissenheit, wozu ja seine Praesienz oder sein Vorauswissen aller zukuenftigen Dinge oder Ereignisse ohne Unterschied gehoert, aufgehoben. Fuer unsere Vernunft bleibt hier allerdings ein unerklaerliches Geheimnis bestehen, da einerseits das unfehlbare Vorherwissen aller guten wie boesen Willensentschluesse der Kreaturen von seiten Gottes eine unbedingte und zwingende Notwendigkeit derselben mit sich zu bringen, andererseits die Zufaelligkeit [contingency] jener Entschluesse Gottes Vorherwissen darum aufzuheben scheint."

Dr. Pieper, more succinctly: "Wenn wir auch den Begriff des blossen goettlichen Vorauswissens festhalten, ohne damit den Begriff der Wirkung oder Hervorbringung der vorausgewussten Dinge zu verbinden, . . . so bleibt dabei fuer unser menschliches Begreifen dennoch eine Schwierigkeit bestehen, die wir nicht beseitigen koennen. Gottes unfehlbares Vorauswissen einerseits und die Ungezwungenheit des menschlichen Willens und die menschliche Verantwortlichkeit andererseits sind zwei Wahrheiten, die wir auf Grund der Schrift festhalten muessen, ohne dass uns in diesem Leben die Erkenntnis moeglich waere, wie beide nebeneinander bestehen koennen." (*Christliche Dogmatik*, I, p. 553.) Any effort, says Dr. Pieper, to harmonize these two principles will either result in surrendering the infallible omniscience of God or in yielding the autonomy (*Ungezwungenheit*) of the will and human responsibility for sin.⁴)

4) In agreement with Luther's *Bondage of the Will* our Confessions (*Apology* and *Formula of Concord*) definitely assert natural man's inability to exercise choice in spiritual matters and his ability to use his will in "outward matters," also in the moral field. The doctrine may be summarized thus: 1. Man has absolutely no free will whatsoever in spiritual matters. By spiritual matters are meant the attitude of man toward the call of the Gospel, the preaching of repentance, God's offer of salvation as a free gift, etc., briefly stated: the operations of the Holy Spirit through the means of grace. These, natural man resists, since his will always and

II.

Our difficulties increase when we consider the nature of free will. That we exercise choice is not to be denied. But there seems to be good reason, also psychologically, for Luther's hesitancy⁵⁾ to use the term free will even in reference to man's natural endowment of choosing between courses. It is foolish to talk of liberty as belonging to will itself, for the will itself is not an agent that has a will; the power of choosing itself has not the power of choosing. Predicating liberty of the will is apt to lead to conceiving of the will as separated from the agent, or the will is regarded as being out of sympathy, detached from the other faculties of the soul. The soul of course is

only tends to do and choose the evil. 2. This inability of man does not destroy his responsibility. Man is able to recognize the choice before him. He has the capacity of knowing both good and evil and is conscious of guilt when he sins, rejects grace, etc. Therefore man is responsible for the choice which his will makes. 3. Determinism is rejected. Man is not a machine that works according to external forces and causes in external matters. The Confessions refer to "the delirium of philosophers, who taught that everything that happens must so happen and cannot happen otherwise and that everything man does, even outward things, he does by compulsion and that he is coerced to evil works and deeds, as unchastity, robbery, murder, theft, and the like." (*Trigl.*, p. 787, Art. II, Sec. 18. See Luther in Footnote 2, above.) 4. Man has a free will in external things (physical acts). "In the things that are subject to reason, in those matters wherein man may exercise his ability to understand, in the things wherein the senses of man are active, therein man has free will to take or leave, to do or not to do, to choose one or the other." The Confessions take the matter back only to the reason and intellect of man. Preexisting causes and external influences are not considered. They begin with the knowledge that is found in the mind of the man, and starting with this as a basis, they state that in external matters man has a free will, viz., he is able to choose that which his mind tells him is the better or which his will decrees or which his understanding sets up as the strongest motive. 5. Also in the field of morals natural man has a certain freedom of choice. "Of free will they teach that man's will has some liberty to choose civil righteousness." (*Trigl.*, p. 51, Ar. 18.) "Since there is left in human nature reason and judgment concerning objects subjected to the senses, choice between these things and the liberty and power to render civil righteousness are also left." (P. 335, Sec. 70.) This is based upon the conception of man as a rational creature even after the Fall. As such he may "of his free will do, or abstain from doing, anything good or evil." (P. 889, Art. II, Sec. 19.) The line dividing such moral acts from spiritual things is clearly drawn; as a rational creature he has such moral powers, while with respect to "divine things" (p. 905, Sec. 159) he has neither will nor understanding.

5) Luther had already adverted to the *theological* difficulty of assuming free human acts under the absolute foreknowledge of God.

only a unit. The will is only the soul willing. Again, it is manifest that no act of the will is without necessity, because the acts of the will are connected with the dictates of understanding. Every act of choice or refusal depends on an antecedent cause. Things thus represented to understanding in order to determine the choice would be purposeless if the will were not dependent on the dictates of understanding. And since every act of the will has a cause, it is evident that every act of the will is excited by some motive. This is necessary because it has a necessary connection with its cause. If there is no motive, then the mind aims at nothing. But every act of the will must be the effect of motives; for volition is not from any self-determining power in the will, but is caused by previous inducements. (The famous argument of Jonathan Edwards.)

From the standpoint of pure reason it should be admitted that the doctrine of necessity has very much in its favor. The only arguments for the doctrine of free choice are those derived from consciousness and from conscience. The first runs thus: Our consciousness—the mind observing its own activity—tells us that we have the power of choosing between one path and another, the purchase of one hat or another, the choice of one route between St. Louis and Chicago and another, etc. We are aware of acting in the light of what we determine to be the best reason. Man is conscious that he has the power of deciding or of withholding decision, and that, even if he decides, he can defer carrying his decision or choice into effect.

Yet such reasoning is not as strong as it appears to be. We are not really conscious of "will." Consciousness does not discern certain faculties of the mind separate from their workings; it is only aware of the mind's *operations*, not of a power or faculty behind such operations. And to assume a "will" behind the actions of the mind is as little valid as assuming a substance called "matter" behind the phenomena which we observe with our eyes. Furthermore, the assumption of the possibility of a contrary choice is more difficult than appears on the surface. Let it be assumed that the will has the power of making a different or contrary choice to that which it does make, what follows? Either that the will *chooses* the contrary of what it chooses, which is nonsense; or it does *not* choose the contrary, and then evidently there was something lacking in this contrary which was not sufficient to bring about the effect of a choice. The thing actually chosen was the only possible choice. And this eliminates the freedom of the will.

The other argument for free will is derived from conscience, which tells us that we are responsible for our acts. This means that we are under no compulsion to do or to leave undone. The murderer, the thief, can choose to do or not to do. The law considers him

a free moral agent. It holds him accountable. Closely inspected, this is of course not a demonstration of the freedom of choice, but a principle based upon it. To urge it as proof for the freedom of the will would be an intolerable begging of the question.

Are we, then, committed to necessity? On purely rational grounds, yes. But now the thought suggests itself—Is there not a possibility that reason is not a true guide in this matter? Is it not possible that the intuition which we have of a freedom of choice and the voice of conscience supporting this intuition are truths of a higher order than the rational? Is it possible that we can *demonstrate* free will and responsibility, though reason cannot supply any *proof*? And if this holds good, as I think it does, regarding the doctrine of free will, and since its contradictory, necessity, is likewise demonstrable, what will prevent us from extending this principle (of truths that can be demonstrated but not proved; see Footnote 1, above) to related fields, both in philosophy and theology?

III.

As a matter of fact, Christian thought assumes both, an overruling power of God, which makes all events necessary, and a freedom of choice, which makes us truly responsible for what we do.

The motives of Joseph's brothers were perfectly clear. Their acts were free. By their acknowledgment, Gen. 42, 21; 50, 15, they had acted on their own evil intentions. Yet Joseph reveals to them that "*God did send me before you to preserve life. . . . God sent me before you to preserve you a posterity in the earth and to save your lives by a great deliverance. So, now, it was not you that sent me hither, but God,*" Gen. 45. The determinacy of God's plans had not eliminated free choice on the part of the brothers, as little as it eliminated the freedom of David's act in counting the people, 2 Sam. 24, 1; 1 Chron. 21, 1; cp. 21, 8, 17.

The entire factor of prophecy enters into this problem. Regarding the suffering and death of Christ, everything was determined. Jesus was "delivered up by the determinate counsel and foreknowledge of God." Yet by "wicked" hands the Jews had taken Him and crucified Him, Acts 2, 23; cp. vv. 36, 37. The motives for the betrayal by Judas were not so strong as to eliminate the responsibility of the traitor for his act; he went and hanged himself; yet the betrayal was taken up into God's eternal plan and foretold in ancient prophecy, Acts 1, 16. The gospels refer to many events in the life of Christ with such phrases as "that the Scripture might be fulfilled"; and our Lord Himself brings His entire Passion under the head of fulfilment that was by absolute necessity. Yet both the good and the evil persons involved in the events of our Lord's life and Passion acted as free moral agents. Everything was "necessary," and everything was free.

The same sharp dualism runs through all the work of the Church and the events of the individual Christian as such. On the one hand, the Christian is assured and comforted by the knowledge that there is no detail in his life which God has not included in His counsels and has predetermined before the individual is born. Of that we are assured through example and testimony by the entire Scriptures. Yet these same Scriptures impress upon us the necessity of *prayer* and make the course of our life, the success of our undertakings, the escape from perils, *contingent* upon prayer. The same God who has fixed all things in advance is the God who commands us to pray and pledges His truthfulness to us for the hearing of prayer.

Is the span of our life absolutely fixed? Of this there can be no doubt whatsoever. Can we do things to shorten or lengthen life? Universal experience says yes, and to this bears witness the "that thou mayest live long on the earth" in the Fourth Commandment. Each of these propositions excludes the other (as in all the examples given above); yet both are true.

Have we, then, disestablished the Law of Contradiction which is fundamental to all our reasoning? We have done no such thing. But we have established the fact that in this field (of Necessity and Free Will) the law is without force; in other words, reason has lost its power.

This is a truly astonishing result of our study. Yet the Christian life runs its quiet course without any concern over the abyss of irrationality upon which it rests. The Christian reposes his hope for the recovery from illness upon the power of God alone; yet he will employ a physician and medicine, and rightly so. The heathen, who are lost, have no excuses to offer since they refuse worship to the true God whom they recognize in nature, Rom. 1, 19; yet we lay the salvation of the heathen upon the consciences of our people, and rightly so, Mark 16, 15, 16, though—in the light (or shall we say, darkness?) of pure reason—most irrationally so.

The scope widens until all our voluntary and involuntary acts, our habits and our character, our secular and our religious employments, appear, on the one hand, as being under necessity and, on the other, are matters for which we are truly responsible and held accountable both to God and man. The last sentence requires a correction. It does not only so "appear," but *such is the actual reality*. Obviously we have here the true reason for the irrational element in the doctrine of predestination.

The existence of an irrational factor in this doctrine has been the point of controversy between those who accept the doctrine of the Formula of Concord and those who have supplied a rational explanation of this mysterious thing, either by a (Calvinistic) denial

of universal grace or by a (synergistic) denial of universal total depravity. You have no longer an irrational element in this doctrine if those who are lost are under a decree which from everlasting consigned them to perdition; and you have also eliminated the unreasonable factor if you assume that some men conduct themselves with greater willingness under the call of grace. Now, the Scriptures assert the paradoxical nature of this doctrine, Rom. 9, 14—21; 11, 33. 34; cf. Phil. 2, 12. 13. And our Confessions reach a point where they bid us place a finger upon our lips and acknowledge our inability to harmonize everything that is involved in election. From this conclusion there is no escape. Concede that in predestination we are dealing in a most patent manner with the relation of God's foreordination to human personality, to human responsibility, that is, to the human will,—and the insoluble nature of the problem, its resistance to any alchemy of human reason or philosophy, is evident.

Philosophy is unable to accomplish anything in this field. In his *Kritik der reinen Vernunft*, Kant has listed the doctrine of necessity and free will among those which reason is unable to deal with successfully. In parallel columns he gives first the logical proof for the freedom of the will and then the logical argument against it in order to demonstrate that rational thought does not operate in this field—as little as our lungs operate in water or the gills of a fish function in air. Dubois Reymond, 1891, made a list of seven problems, cosmic riddles, insoluble by science or reason. The seventh is the problem of free will. "*Ignoramus*" said the German scientist and then added "*Ignorabimus!*" Not because the data are insufficient, as when we have an unsolved problem in mechanics, chemistry, or astronomy, but because the human mind is so constituted that it does not operate in this field.

Nothing should induce us to render less wide and unfathomable the gulf which exists between the doctrine of God's foreordination and that of human moral responsibility; between the doctrine of predestination and the doctrine of universal grace; between the statement that only the elect will be saved and the statement that those who are lost are lost by their own responsibility. Though acknowledging the truth of both propositions in each of these statements amounts to saying that both opposites of two contradictory judgments are true, that a fundamental law of thought therefore is violated, that the thing is irrational, unreasonable,—though such tremendous assumptions are involved in accepting the doctrine of the election of grace and that of full human responsibility, we should not be dismayed by the necessity of such an acknowledgment. By making it, we simply acknowledge a limitation of human reason which is arrived at by the most rigid logical procedure and is a clear doctrine of the inspired Word.

THEODORE GRAEBNER.

Die Heilsgewißheit nach der Konfordinformel.

Der eigentliche Skopus der ganzen Heiligen Schrift ist die *σωτηρία*, das der ganzen sündigen Menschenvelt in Christo Jesu erworbene und zuge dachte ewige Heil, die *salus aeterna*, insbesondere aber die *certitudo salutis*, die durch den Glauben an Christum bewirkte Heilsgewißheit. Nach der Schrift soll die in Sünden verlorne Menschenvelt nicht nur von dem Heil in Christo wissen, sondern dies unumstößlich sichere Heil soll sie auch gewiß glauben, sich dessen wider alle Anfechtung getrösten und darauf fest bauen, „daß Gott uns um Christus' willen das ewige Leben gibt“, wie unser Bekenntnis sich ausdrückt. (Apologie, Art. III, 212 f.) Alles, was die Heilsgewißheit schwankend macht, ist gegen Gottes Wort, *figmentum humanum*, „Menschentand“, wovon das Anathema der Apologie voll und ganz gilt: „Der Herr Christus wolle die Sophisten, so sein heiliges Wort also zerreißen, bald zuschanden machen! Amen.“ (*Tri-glossa*, S. 214.) Im Evangelium hingegen geht alles auf die Heilsgewißheit, zielt alles darauf hin, daß der Christ dem Apostel das große, selige Heilsgewißheitsbekenntnis nachspricht: *Οὐδα ᾧ πιστεύοντα καὶ πί-πειομαι*, 2 Tim. 1, 12.

Ganz gewaltig hat Luther diese Wahrheit der Christenheit geradezu eingepaukt. Er schreibt: „Der Heilige Geist ist ein solcher Geist, der die Wahrheit im Herzen bestätigt und derselben gewiß macht.“ (VIII, 670.) Wiederum: „Wo dieses Wort [Gottes Wort] ins Herz kommt mit rechtem Glauben, da macht's das Herz ihm gleich, auch fest, gewiß und sicher, daß es so steif aufrecht und hart wird wider alle Anfechtung, Teufel, Tod und wie es heißen mag, daß es trostlich und hochmütiglich alles verachtet und spottet, was zweifeln, zagen, böse und zornig sein will, denn es weiß, daß ihm Gottes Wort nicht lügen kann.“ (III, 1887.) Ja, Luther kann schier nicht genug Worte finden, um die große Evangeliumswahrheit von der Heilsgewißheit dem Leser ins Herz zu schreiben; denn er fährt fort: „Solches ist *certum*, stabilitus, substantiatus, constantius, substantificatus, hypostaticus, certus passive, sicut Verbum Dei certum active; wie Paulus 2 Tim. 1, 12 sagt: ‚Ich weiß und bin gewiß‘ usw., 2 Petr. 1, 10: ‚Machet euren Beruf gewiß.‘“ Und zuletzt noch: „*Spiritus Sanctus non est scepticus nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores.*“ (XVIII, 1680.) An dieser trostreichen Schriftlehre von der *certitudo salutis* müssen alle wahren Theologen festhalten, soll anders ihr Beruf als Theologen wirklich Würde und Weihe haben. Wem die Heilsgewißheit fehlt, sollte es anstehen lassen, als Theolog zu funktionieren, ja der sollte wieder in den Konfirmandenunterricht zurück und erst wieder die Katechismushauptstücke treiben; denn er weiß noch nicht, was Gesetz und Evangelium ist.

Wie die Heilige Schrift und nach ihr Luther, so schärft auch unser lutherisches Bekenntnis die Heilsgewißheit aufs schärfste ein. Wegen

Raummangels können wir hier nur das Notwendigste berücksichtigen. Doch mag selbst das wenige dem Leser Anlaß geben, die lutherischen Bekenntnisse, insbesondere aber die Konkordienformel, in der der *certitudo salutis* eine so prominente Stelle eingeräumt wird, einmal gründlich auf diesen Punkt hin zu prüfen. Man hat in älterer und neuerer Zeit viel vom Kleinen Katechismus als von einem Erbauungsbuch geredet, und zwar ganz mit Recht; denn da steht ja im Zentrum aller Heilslehren die große Christenwahrheit von der Heilsgewißheit: „*Credo in remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Amen.*“ Im wahren Sinne des Worts ist aber auch die Konkordienformel für das fragende Christenherz ein rechtes, wahres Erbauungsbuch, und zwar deshalb, weil sie einerseits alle *figmenta humana* und *res commentitias*, die die Heilsgewißheit schwankend machen, aufs gründlichste abweist, und weil sie andererseits alle Schriftlehren, die die *certitudo salutis* verbürgen, insbesondere aber den vollen, herrlichen Evangeliumstrost von der gnädigen Vergebung der Sünden *propter Christum*, worin die Heilsgewißheit so recht eigentlich verankert ist, so klar und scharf ins Zentrum ihres ganzen Lehrgehalts rückt.

Zunächst die *sola Scriptura*. Nach der Konkordienformel ist die Schrift die „*unica regula et norma*, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen“. (*Triglotta*, S. 776.) Alle andern Schriften sind nicht „*Richter wie die Schrift*“, „*non obtinent auctoritatem iudicis*“. Nach diesem Generalprinzip schöpft die Konkordienformel alle Lehren, die sie positiv vorträgt, aus der Schrift und verwirft danach alle „*widerwärtigen Lehren*“, eben weil sie „*errores*“ sind, „*cum Verbi divini regula non congruentes*“. Flacius' Irrlehre von der Erbsünde als *substantia* darf in der lutherischen Theologie nicht Hausrecht finden, und zwar weil „*aller Verstand und Erklärung [der Erbsünde] allein aus Heiliger Schrift genommen werden und nach Gottes Wort erklärt werden muß*“. (*Trigl.*, S. 878.) Aber auch der dem Flacianismus entgegengesetzte Semipelagianismus ist in der Kirche nicht existenzberechtigt, weil „*die Schrift des natürlichen Menschen Verstand, Herzen und Willen alle Tüchtigkeit . . . nimmt, in geistlichen Sachen etwas Gutes und Rechtes zu gedenken*“. (*Trigl.*, S. 884.) Die *iustitia fidei coram Deo* darf weder osiandristisch noch stanfarißisch verkehrt werden; denn „*derwegen und auf daß betrübte Herzen einen beständigen, gewissen Trost haben, auch dem Verdienst Christi und der Gnade Gottes seine gebührlige Ehre gegeben werde, so lehrt die Schrift (docet nos Scriptura), daß die Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott bestehe allein in gnädiger Veröhnung oder Vergabung der Sünden*“ usw. (*Trigl.*, S. 924.) Mit Melancthon und Genossen zu lehren: „*bona opera necessaria esse ad salutem*“ oder mit Ambsdorf: „*bona opera ad salutem esse perniciosa*“, ist „*wider das Vorbild der gesunden Worte, da geschrieben steht*“ (*formae sanorum verborum repugnat, ut scriptum est*). (*Trigl.*, S. 944.) Die

zwingliſche und antinomiftiſche Vermifchung von Geſetz und Evangelium kann nicht geduldet werden; denn der „Unteſchied des Geſetzes und Evangelii iſt ein beſonder herrlich Licht, welches dazu dient, daß Gottes Wort recht geteilt und der heiligen Propheten Schriften eigentlich erklärt und verſtanden werden“. (*Trigl.*, S. 950.) Aus dem Evangelium darf nicht ein Geſetz gemacht werden, „dadurch das Verdienſt Chriſti verdunkelt und die betrübteten Gewiſſen ihres Troſtes beraubt werden, den ſie ſonſt in dem heiligen Evangelio haben, wenn daſſelbe lauter und rein gepredigt wird“. (*Trigl.*, S. 950.)

So hält die Konfordinformel konſtant an der *sola Scriptura* feſt und deſavouiert alle Gegenlehre, weil mit der reinen Schriftlehre den „betrübteten Herzen der beſtändige, gewiſſe Troſt genommen wird“. Immer muß die Schrift (und zwar die Schrift allein) voll und ganz zur Geſtung kommen, „ut perturbatae mentes certam firmamque consolationem habeant“. (*Trigl.*, S. 924.) Mit allem „Menſchentand“ ſteht es ſo: „Conscientiis perturbatis dulciſſima consolatio, quam in Evangelio Christi, sincere praedicato, habent, prorsus eripitur.“ (*Trigl.*, S. 950.) Ganz beſonders ſcharf verfährt hier die Konfordinformel, wenn ſie auf die Lehre von der Gnadenwahl zu ſprechen kommt. In dieſem Stück göttlicher Wahrheit, wo die ſtolze Vernunft ſo gern Fragezeichen an den Rand ſetzt, ja unverhüllt ihren Diſſenſus zum Ausdruck bringt, wird das Schriftprinzip mit ganz beſonderer Wucht betont. „Haec Dei praedestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in Verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est.“ — „De nostra electione ad vitam aeternam neque ex rationis iudicio neque ex lege Dei iudicandum est, ne vel dissolutae et Epicureae vitae nos tradamus vel in desperationem incidamus.“ — „De hac autem quaestione non iudicandum est ex rationis nostrae sententia, sed neque ex lege neque ex ulla aliqua externa specie [„aus einigem äußerlichen Schein“]. Et cavendum est, ne absconditam et occultissimam abyssum divinae praedestinationis pervestigare conemur. Quin potius in revelatam Dei voluntatem intueri nos oportet“ [„ſondern auf den geoffenbarten Willen Gottes achtgeben“]. Wird die Lehre von der Gnadenwahl nicht aus Gottes Wort geſchöpft, ſondern aus der Vernunft, dem Geſetz, aus einigem äußerlichen Schein oder aus dem heimlichen, verborgenen Abgrund göttlicher Vorſehung, ſo wird den „armen, beſchwerten und betrübteten Herzen“ aller Troſt geraubt und die Heilsgewißheit genommen. Wird ſie aber der Schrift gemäß gelehrt, ſo gibt ſie „niemand Urſache zur Kleinmütigkeit“ (*ad animi angustias*); ja, dann gibt ſie den „allerbeſtändigſten Troſt“, „weil ſie wiſſen, daß ihre Seligkeit nicht in ihrer Hand ſteht, ſondern in der gnädigen Wahl Gottes, die er uns in Chriſto geoffenbart hat“. (*Trigl.*, S. 1092.)

So gewaltig treibt die Konfordinformel die *sola Scriptura*, und zwar immer im Intereſſe der *certitudo salutis*. Ja, ſie ſchreibt: „Welcher

die Lehre von der gnädigen Wahl Gottes also führt, daß sich die betrübten Christen derselben nicht trösten können, sondern dadurch zur Verzweiflung geursacht werden . . . so ist ungezweifelt gewiß und wahr, daß dieselbe Lehre nicht nach dem Wort und Willen Gottes, sondern nach der Vernunft und Anstiftung des leidigen Teufels getrieben werde.“ (Trigl., S. 1092.) Das ist das Prinzip, wonach die Kontordienformel stets urteilt: Gottes Wort oder das in der Schrift geoffenbarte Evangelium von Christo Jesu tröstet immer und wirklich, während das, was secundum humanae rationis caecum iudicium gelehrt wird, die schließliche Verzweiflung zur Folge hat. Indem die Kontordienformel so die Schrift nach ihrem ganzen Evangeliumsinhalt voll und ganz zur Geltung bringt und alles „Menschenwert“ ausschleidet, wird sie zur Quelle reinsten Trostes und führt zur sichersten Heilsgewißheit. Sie ist Erbauungsbuch, weil sie stets Evangeliumsbuch ist.

Ferner die *sola gratia*. Die *sola gratia* muß die Kontordienformel schon deshalb lehren, weil sie so hart auf die *sola Scriptura* hält. Krauth hat gewiß recht, wenn er schreibt: „She [the Lutheran Church] has the right rule [the Word of God], and she reaches the right results by that rule.“ (Conserv. Ref., p. 179.) Aber die Kontordienformel hat hier doch sicher noch ein anderes Interesse im Auge, wie schon die oben gebrachten Zitate zeigen. Sie stellt nämlich die *sola gratia* ebenso wie die *sola Scriptura* ganz in den Dienst der *certitudo salutis*. Gottes Gnade darf nicht geschmälert, Christi Verdienst darf nicht verdunkelt werden, damit den armen, bekümmerten Herzen nicht der gewisse Trost des Evangeliums genommen werde. Die Belehrung des Menschen muß z. B. ganz aus der Hand des Sünders herausgenommen und gänzlich in die Hand des in Christo Jesu gnädigen Gottes hineingelegt werden; denn nur da gibt es wahre Heilsgewißheit. Evangelium muß Evangelium bleiben, „jene Trostpredigt und fröhliche Botschaft, die nicht straft noch schreckt, sondern wider das Schrecken des Gesetzes die Gewissen tröstet, allein auf das Verdienst Christi weist und mit der lieblichen Predigt von der Gnade und Guld Gottes, durch Christus' Verdienst erlangt, wieder aufrichtet“. (Trigl., S. 802.) Das ist das Interesse, das die Kontordienformel stets verfolgt: Christi Verdienst darf nicht verdunkelt, Evangelium darf nicht Gesetz werden, die *gratia Dei* muß immer *sola gratia* bleiben, damit wir armen Sünder Heilsgewißheit haben. Die Kontordienformel ist durchaus nicht eine tote, „offizielle“ Lehrbesprechung, die dem Gegner einfach heimleuchten will; nein, die „Wahre“ dient nur der „Lehre“, und die ganze Lehre ist auf die *sola gratia* (*sola fide*) eingestellt. So selbst die Lehre von Christi Höllenfahrt: „Es ist genug, daß wir wissen, daß Christus in die Hölle gefahren, die Hölle allen Gläubigen zerstört und sie aus der Gewalt des Todes, Teufels, ewiger Verdammnis des höllischen Rachens erlöst habe.“ (Trigl., S. 826.) So auch, wie wir schon gesehen haben, die Lehre von der Gnadentwahl. Hier soll man sich „anderer Gedanken entschlagen, welche

nicht aus Gott, sondern aus Eingeben des bösen Feindes herfließen, dadurch er sich untersteht, uns den herrlichen Trost zu schwächen oder gar zu nehmen, den wir in dieser heilsamen Lehre haben: daß wir wissen, wie wir aus lauter Gnade, ohne all unser Verdienst, in Christo zum ewigen Leben erwählt seien und daß uns niemand aus seiner Hand reißen könne". (Trigl., S. 834.) So steht auch hier ganz klar die *sola gratia* im Dienst der Heilsgewißheit. Die Gnadenwahl, wie sie in der Schrift dargelegt ist, ist Trostlehre; sie ist dazu da, daß wir unserer Seligkeit in Christo Jesu gewiß werden. Darum auch die unumstößliche *sola gratia*, worauf sie nach der Schrift beruht.

Dann die *gratia universalis*. Wie die *sola gratia*, so ist auch die *gratia universalis* nach der Konfordinformel Schriftlehre; darum darf daran nicht gerüttelt werden, selbst wenn das „*Cui alii, alii non?*“ unbeantwortet bleibt. Die Konfordinformel hält an der *gratia universalis* fest, eben weil sie an der *sola Scriptura* festhält. Aber auch aus einem andern Grunde: fällt nämlich die *gratia universalis*, so fällt auch die *certitudo salutis*. Dann bleibt dem Sünder, der nach Heil und Seligkeit fragt, nur ein agnostisches *Sauve qui peut!* Daß allerdings beim Festhalten der *sola gratia* und der *gratia universalis* die *ratio caeca* zu räsonnieren beginnt, darüber läßt sich die Konfordinformel keine grauen Haare wachsen. Das „*scriptum est*“ macht auch hier alles recht. So lehrt Gottes Wort: so folgt die Konfordinformel. Die calvinische und semipelagianische Keimerei sichts sie nicht an. Mit wahren Trost gegen alle *figmenta humana* lehrt sie: „Daß aber nicht alle die, so es gehört, glauben und deshalb so viel desto tiefer verdammt werden, ist nicht die Ursache, daß ihnen Gott die Seligkeit nicht gegönnt hätte, sondern sie selbst sind schuld daran.“ (Trigl., S. 1088.) Und: „Alle Vereitung zur Verdammnis ist vom Teufel und Menschen durch die Sünde und ganz und gar nicht von Gott, der nicht will, daß ein Mensch verdammt werde“, „*Deus non vult, ut homo ullus damnetur*“. (Trigl., S. 1088.) Ja, selbst bei denen, die sich gegen das Evangelium verhärten, „soll solches nicht dahin gezogen werden, als wäre es Gottes wohlgefälliger Wille niemals gewesen, daß solche Leute zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollten und selig werden. Denn es ist . . . Gottes offener Wille, . . . daß Gott alle, so Buße tun und an Christum glauben, zu Gnaden aufnehmen wolle“. (Trigl., S. 1090.) So gewaltig und sicher stellt die Konfordinformel die *gratia universalis* in den Dienst der *certitudo salutis*. Gegen die Anfechtung, seine Sünden seien zu groß und zu schwer, tröstet den Christen die *sola gratia*; gegen die Anfechtung, Gott möchte ihn bei der Wahl übersehen haben, tröstet ihn die *gratia universalis*. So wird die Gnadenwahllehre „niemand einige Ursache zur Kleinmütigkeit“. Die Konfordinformel schreibt: „Welcher Mensch selig werden will, der soll sich selber nicht bemühen oder plagen mit den Gedanken von dem heimlichen Rat Gottes, o b e r a u c h z u m e w i g e n

Leben erwählt und verordnet sei, damit der leidige Satan fromme Herzen pflegt anzufechten und zu begieren, sondern sie sollen Christum hören, welcher ist das Buch des Lebens und der ewigen Wahl Gottes zum ewigen Leben aller Kinder Gottes; der bezeugt allen Menschen ohne Unterschied, daß Gott wolle, daß alle Menschen zu ihm kommen, die mit Sünden beschwert und beladen sind, auf daß sie erquickt und selig werden.“ (Trigl., S. 1084.)

Die *sola Scriptura*, *sola gratia* und *gratia universalis* bilden eine Kette, die so fest ist, daß der Christ keine Zweifel an seiner Heilsgewißheit hegen soll. Die Kette ist nirgends schwach; in jedem verbindenden Ring steckt Gottes Allmacht und Gnade. Alle sind Liebesversicherungen Gottes; alle sind Seligkeitsversicherungen Gottes. Aber dennoch fragt der Sünder: „Ja, sollte Gott gesagt haben?“ Die Kontordienformel stopft dem leidigen Satan mit Schriftstellen auch dieses Loch zu, damit er nicht durch die feste Mauer des Wortes Gottes hier ins Menschenherz hinein kann. Das tut sie mit der in der Schrift so klar bezeugten Lehre von der *vocatio seria*. Dem armen Calvin hat der „leidige Teufel“ viele böse Streiche gespielt. Er raubte ihm die *gratia universalis*, den Gnadenmittelcharakter des Evangeliums und der Sakramente und zuletzt noch die *vocatio seria*. Dadurch hat er ihn schließlich wieder zum Papisten gemacht, der seine Heilsgewißheit auf die *gratia infusa* basieren mußte. Ganz anders die Kontordienformel. Sie verweist den nach Heilsgewißheit fragenden Sünder zunächst auf Gottes allgemeine Gnadenverheißungen. „Diese Predigt [des Evangeliums] will der Vater, daß alle Menschen hören und zu Christo kommen sollen, die auch Christus nicht von sich treibt, wie geschrieben steht: ‚Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen‘, Joh. 6. Und auf daß wir zu Christo mögen kommen, wirkt der Heilige Geist durch das Gehör des Wortes den wahrhaftigen Glauben, wie der Apostel bezeugt, da er spricht: ‚So kommt der Glaube nun aus dem Gehör Gottes Wortes‘, wenn dasselbe lauter und rein gepredigt wird, Röm. 10.“ (Trigl., S. 1084.) Und: „Dieser Christus ruft zu sich alle Sünder und verheißt ihnen Erquickung, und ist ihm Ernst, daß alle Menschen zu ihm kommen und ihnen helfen lassen sollen, denen er sich im Wort anbeut, und will, daß man es höre und nicht die Ohren verstopfen oder das Wort verachten soll; verheißt dazu die Kraft und Wirkung des Heiligen Geistes, göttlichen Beistand zur Beständigkeit und ewigen Seligkeit.“ (Trigl., S. 832.) Ausdrücklich verwirft die Kontordienformel es als „Irrtum“, wenn gelehrt wird, daß „Gott nicht wolle, daß alle Menschen Buße tun und dem Evangelio glauben; item, wenn Gott uns zu sich berufe, daß es nicht sein Ernst sei, daß alle Menschen zu ihm kommen sollen“. Mit der *vocatio seria* ist aber dem zagenden Christen auch die letzte Glaubensanfechtung genommen; denn er darf nun nicht mehr sagen: „Gott treibt

seinen Spott mit mir, wenn er mich zur Seligkeit ruft." Er muß sich im Gegenteil sagen: „Gott will mich selig haben; denn deshalb beruft er mich ja durch sein wirkungskräftiges Evangelium.“ „Mich hat er auch angenommen!“

Doch wir müssen abbrechen. Auf die calvinischen und papistischen Antithesen weiter einzugehen, erlaubt der Raum nicht. Unsere Aufgabe müssen wir damit gelöst sehen, daß wir dargelegt haben, wie die Konfordinformel einerseits positiv das ganze Wort Gottes, das uns die ewige Seligkeit verbürgt, zur Geltung bringt und so die *certitudo salutis* sicher verankert, und wie sie andererseits alle Irrlehren abweist, die einem Christen die Heilsgewißheit schwankend machen. Überall ist die Konfordinformel nicht ein „Totenader trodener Lehrbesprechung“, sondern ein lebendiges, mit göttlichem Geist und Trost pulsierendes, ganz praktisch eingestelltes Lehrbuch, das immer nur den einen großen Zweck verfolgt, die *certitudo salutis* aktuell zu machen.

„*Faxit Deus omnipotens, Pater Domini nostri Iesu Christi, ut per gratiam Spiritus Sancti omnes in ipso consentientes et concordemus atque in consensu pio, qui ipsi probetur, constanter perseveremus! Amen.*“ Num. 24, 18: יִשְׂרָאֵל עִשָּׂה חָיִל. J. L. Müller.

The Thorough Exegetical Study of the Sermon Text the *Conditio sine qua Non* for Good Sermonizing.

The questions, Shall the preacher use a text? and, Shall the preacher preach the Word of God? are not identical. The preacher should *always* preach the Word of God, but this he might do without the use of a sermon text. The use of a sermon text, however, has not only come to be an established custom, but there are good reasons for continuing this custom: it makes for better preaching.

After a text has been chosen, not only good homiletics, but also good common sense, tells us that *that text* should be preached. Why should a text be chosen and read in the pulpit if it is not the intention to preach *that text*? The very reading of the text prior to the preaching of the sermon is a promise to the congregation that the preacher will preach *that text*. Therefore the homiletical rule *Preach the text*.

If the text is to be preached, the preacher must understand his text. In order to understand it, he must prayerfully and carefully study it. One cannot teach what one does not know, nor can one teach clearly what is not clear in one's own mind. *All good homiletical work must therefore be based on thorough and sound exegesis.*

When studying his text, the preacher must from the very outset keep in mind that he must *apply the material of the text to the*

needs of his congregation. The last book of the Bible was written almost two thousand years ago; but the Bible was written for men of all times unto the end of days. That this is true is seen from the fact that Christ says that on the Day of Judgment all men will be judged by the Word which He has spoken: "He that rejecteth Me and receiveth not My words hath one that judgeth him: the Word that I have spoken, the same shall judge him in the Last Day," John 12, 48. Therefore the Savior also says: "If ye continue in My Word, then are ye My disciples indeed; and ye shall know the truth, and the truth shall make you free," John 8, 31. 32. And Peter tells us that, while the world and all things in the world shall pass away, "the Word of the Lord endureth forever. And this is the Word which by the Gospel is preached unto you," 1 Pet. 1, 25. We should not look for any new revelation; nor is any needed, for God is still the same unchangeable God, and despite all the changes that have taken place in this world in the course of centuries, and especially in modern times, man in his essential nature has not changed.

Unless the Word of God is applied to the needs of the people, preaching does not serve its purpose. The preacher who copies sermons (or outlines) that were preached twenty-five, fifty, or a hundred years ago and recites or reads them from his pulpit to-day — aside from the fact that such plagiarism is unworthy of a minister of the Gospel — does not understand the purpose of his high calling. He might just as well dispense with his preaching and recommend a good book of sermons to his people, asking them to read them in their homes. The pastoral care of souls is the very purpose of a *living* ministry, and this pastoral care requires the application of the Word of God to present needs. These needs vary in accordance with conditions under which people live — their environment, their education, their reading, their work and business connections, their wealth or poverty, their social obligations, the trend of the time with its own peculiar temptations, the spiritual condition of the people, their opportunities for doing good, etc. We are convinced that one reason why much of our preaching to-day does not show greater results in promoting a deeper spirituality in the hearts and lives of our church-members is the lack of the application of the Word of God to their needs. Says Pastor Paul Lindemann in his tract *Christian Stewardship and Its Modern Implications*: "We preach the truth from heaven, and we preach it in all its glory, and we permit our people to draw the inferences. The trouble is that these inferences are not drawn. The pulpit statements are accepted as general theories. But do we not often fail clearly to portray the practical application? Do we show our hearers the courses along which they may exercise their faith, how they may live it out in their daily lives and in the work of the Church?" In our day we are facing a very serious situation

as far as the spiritual needs of our people are concerned; the Word of God meets this situation fully, but it cannot serve its purpose if it is not applied. If, however, the preacher is to apply his text, he must carefully study it and "come to grips with the problems of the Church and the individual church-member" and not "treat the truths of the text objectively and without pointed references to existing conditions," as Professor Friedrich says in the foreword to his *Outlines for Mission Lectures*.

This is not an easy task; it cannot be done hurriedly in the last hours of the week, but it requires much time and attention. That is perhaps the reason why in our busy time, with its many distractions at that, there is such a great demand on the part of preachers for sermon helps of one kind or another, ready-made material that makes sermonizing easy, but *that does not make for effective preaching*.

What, then, are the exegetical requirements? Taking for granted that the preacher has "an unction from the Holy One," 1 John 2, 20, and that he approaches his text in a prayerful attitude, Ps. 119, 125; Acts 16, 14, the first requirement is that the *setting of the text* be studied. We should not study the Bible after a piecemeal fashion. The context should be read; it may even be necessary, for instance, to read the entire epistle of Paul from which the text is taken in order clearly to understand the situation at the time when the words were written and thus to arrive at a better, or even a correct, understanding of the text and its application to the needs of to-day.

Next *the words and phrases* of the text and their *grammatical construction* should be carefully studied. This should be done on the basis of the Hebrew and the Greek originals, not because we have a poor or even an incorrect translation, — if that were true, the average Bible-reader would be in a sorry plight, — but because the preacher is a teacher, who must thoroughly know his subject. We should think it absurd for a teacher to teach Shakespeare in a German translation without himself having thoroughly read and studied the original English or for a teacher to attempt to teach Goethe or Schiller on the basis of an English translation without having read and studied these authors in the original German. Every one who has a knowledge of more than one language knows that no translation, though it be correct and good and fully sufficient for the average reader, can reproduce *all the fine shades of meaning* of the original. While this is not necessary for a correct understanding, it will often help to a better understanding. Says Luther: "*Wenn wir die Sprachen fahren lassen, werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern auch endlich weder Lateinisch noch Deutsch recht reden oder schreiben koennen.*" (St. Louis, X, 470.) "*In der Christenheit soll das Urtheil sein ueber allerlei Lehre; dazu ist vor allen Dingen von-*

noeten, dass man die Sprachen wisse." (474). While not every theological student can, even if he would, be a linguist, which is not at all necessary, he can acquire a good reading knowledge of Hebrew and Greek. The man who during his college and seminary days has studied Greek and Hebrew for the sole purpose of being able to use it later in his sermon work should not after his graduation dismiss these languages from his mind; nor should he neglect to use such books as in the light of modern research (papyri, vernacular Koine) will give him a better understanding of New Testament Greek.

Since it is in the very nature of the case that the Bible should be its own interpreter (*Scriptura Scripturam interpretatur*), the parallel passages should, by means of a good concordance, be looked up and carefully studied, and some of the most pertinent and clear passages should be embodied in the sermon. Some of us perhaps have made the mistake of always citing the same proof-texts and have thus deprived our hearers of a great wealth of Scripture material and at the same time have failed to give to our sermons variety and freshness.

The homiletical exegete should work with pen or pencil in hand and make notes of the important thoughts which the text presents. If the text has been properly chosen, it will present a main or general thought and subordinate thoughts; more than that, it will present something *specific* in reference to the main thought, which distinguishes that text from other texts treating the same subject. The sermonizer must find this specific thought of his text; otherwise he will not be preaching *that* text. The topical sermon method invites a superficial treatment of the text: the preacher chooses some topic suggested by the text and then treats it on the basis of dogmatics and not on the basis of the exegesis of the text. As a result the preacher is not preaching his text at all; his text is merely a motto or starting-point. Such sermons will be of a general nature and lack that variety and freshness and practical application which sermons have that present the text in its own peculiar physiognomy. The finding of the specific thought of the text and its presentation in the theme of the sermon is not always an easy task, but it does make for the most effective preaching.

While it goes without saying that we cannot approve of *allegorizing*, that is, of giving a spiritual meaning to all the embellishing details of a narrative text, we also cannot approve of the so-called *symbolical* interpretation. The words of Luke 17, 11-14, for instance, speak to us of the healing of the ten lepers; they say that and nothing else. While it is true that all men are afflicted with the leprosy of sin and that only Jesus can heal us from this leprosy, yet that text does not say this and should not be used as though it did. As a mere illustration it may be so used, but *not for the purpose of*

building up an entire sermon on such a symbolical explanation of the text. The record of Christ's miracle of healing the ten lepers has an altogether different purpose, as we learn from the verses that follow, vv. 15—19. — What has been said should not prevent us from saying, for instance, that Matt. 21, 19, refers to the unbelieving Jewish people; but that is a *parabolic*, not a symbolic application.

In reference to the exegetical treatment and the sermonic use of *miracle* texts and *parable* texts the warning needs emphasis that we should not make the Bible say what it does not say. John speaks to us of the purpose of Christ's miracles, saying: "And many other signs truly did Jesus in the presence of His disciples which are not written in this book; but these are written that ye might believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that, believing, ye might have life through His name," John 20, 30. 31. In the various miracles Christ's deity and Messiahship are brought into close relation to the various phases of the Christian life, and that gives to each miracle text its *specificness*: when Christ reaches out His hand to sinking Peter, whose faith had grown weak, He teaches us that He likewise upholds us when our faith grows weak; when at the wedding of Cana the Savior changes water into wine, He teaches us that He also supplies those things which we need for this life; when the Savior raises Lazarus from the dead, He bids us look to Him for our bodily resurrection, etc.

The parables present a different exegetical problem. A parable teaches a Scriptural truth by means of an incident taken from the daily life of men. Christ Himself has told us why He spoke in parables, Matt. 13, 10—17. From the same chapter, Matt. 13, we also learn how a parable is to be explained, vv. 1—9. 18—23. 24—30. 36—43. From these examples we learn that those details which have a direct bearing on the lesson of the parable should be used. But from such a parable as that of the unjust steward, Luke 16, 1—12, we learn that such details of a parable as have no direct bearing on the lesson should not be used, for we are expressly told that the lesson of the parable is that the unjust steward "had done wisely; for the children of this world are in their generation wiser than the children of light," v. 8. The fact that the steward was unjust is not a lesson of the parable; in that respect the steward is not an example for us. The Parable of the Laborers in the Vineyard, Matt. 20, 1—16, teaches us the lesson of salvation by grace; it does not teach us that in the commercial world a laborer who has worked but one hour of the day should receive the same pay as he who has worked the entire day, for the Scripture says, "the laborer is worthy of his hire." In other words, every parable has its *tertium comparationis*, and beyond this no use should be made of what is related in the parable.

The sermonizer must be careful in his exegetical treatment of many Old Testament texts; he must not give them a *typical* interpretation unless the text directly invites it or the New Testament so interprets it.

We have no right to make the Bible in any given text say what it does not say, even though what is said be in accordance with the analogy of faith; for the Bible is not like a waxen nose, to which we may give this or that shape as our fancy directs. This fact, however, does not compel us to teach only that lesson which is stated *in so many words* in the text (direct application); we should also teach that which is *implied* (indirect application). Scripture either tells us *directly* what we are to believe or to do ("Thou shalt have no other gods before Me," Ex. 20, 3; "Repent ye and believe the Gospel," Mark 1, 15), or it would have us arrive at this *by way of inference*. (John 4 merely relates to us the historical fact of Jesus' conversation with the Samaritan woman and its glorious results. But from this narrative a number of very valuable lessons may be deduced: As Jesus did not disdain to speak to that lonely woman, a great sinner at that, so we should reach out after one individual soul, v. 7, nor should we think that the most vile sinner cannot be saved, vv. 17, 18, but we should be encouraged by the power of the Gospel to believe that the preaching of it will not be in vain, vv. 28—30, 39—42; we also learn that we should tactfully, even as Jesus did, make an approach when trying to win a sinner, v. 7, and that Jesus knows the thoughts of our hearts and that our entire life is unto Him an open book, vv. 16—19, etc. While these lessons are not stated *in so many words* in the text, they are *implied*; the story has been recorded for our encouragement along these lines.) Speaking of the Old Testament, Paul says: "Whatsoever things were written aforetime were written *for our learning*, that we through patience and comfort of the Scriptures might have hope," Rom. 15, 4. Paul so uses the story of Abraham's faith; he says: "Now, it was not written for his sake alone that it was imputed to him, but *for us also*, to whom it shall be imputed if we believe on Him that raised up Jesus, our Lord, from the dead," Rom. 4, 16—25.

In the exegetical treatment of texts *the relation of one truth to the other in the body of Bible doctrine* must be carefully preserved. The great fundamental truths of Christ's saving acts must ever be made to stand out prominently and need to be frequently presented, even as the church-year suggests. But also the proper relation in reference to the logical order of Bible truths should not be lost sight of; faith, for example, must always precede good works, and not *vice versa*; a text which encourages Christians to do good works must not be used in a sermon without reference to its relation to the central doctrine of the Christian religion, justification by faith.

In conclusion, the demand that the preacher, who is God's messenger of truth to the world, should carefully study the Bible in order to make sure that he is *in all respects* preaching the *divine* message, needs special emphasis at our time. It needs this emphasis, first, because of the danger that in the course of years we are inclined to accept the doctrines of the Church as they have been handed down to us by our teachers without always making sure on our part that they are in full agreement with the Bible. If the average Christian should take the Bereans for an example, who "searched the Scriptures daily whether those things were so" which Paul and Silas brought unto them, Acts 17, 10, 11, we who are called to be teachers in the Church should much more do so. To the young pastor Timothy, Paul not only wrote: "Continue thou in the things which thou hast learned and hast been assured of, knowing of whom thou hast learned them," 2 Tim. 3, 14, but he also added these words: "And that from a child thou hast known the Holy Scriptures, which are able to make thee wise unto salvation through faith which is in Christ Jesus. All Scripture is given by inspiration of God and is profitable for doctrine, for reproof, for correction, for instruction in righteousness, that the man of God may be perfect, thoroughly furnished unto all good works," vv. 15—17. The demand for a careful study of the Bible needs special emphasis to-day, secondly, because of the spiritual indifferentism found among so many Christians and of the large number of religious sects and false teachers who "wrest the Scriptures," 2 Pet. 3, 16, and even "by cunning craftiness lie in wait to deceive," Eph. 4, 14, being "deceitful workers, transforming themselves into the apostles of Christ. And no marvel, for Satan himself is transformed into an angel of light; therefore it is no great thing if his ministers also be transformed as the ministers of righteousness, whose end shall be according to their works," 2 Cor. 11, 13—15.

To God Himself the preacher will have to give an account of his stewardship. Therefore Paul writes to Timothy: "I charge thee before God and the Lord Jesus Christ, who shall judge the quick and the dead at His appearing and His kingdom: *preach the Word*; be instant in season, out of season; reprove, rebuke, exhort, with all long-suffering and doctrine. For the time will come when they will not endure sound doctrine," 2 Tim. 4, 1—3a. That Church is blessed indeed whose preachers can say with Paul: "I kept back nothing that was profitable unto you, but have showed you, and have taught you publicly and from house to house. . . . Wherefore I take you to record this day that I am pure from the blood of all men, for I have not shunned to declare unto you all the counsel of God," Acts 20, 20, 26, 27.

JOHN H. C. FRITZ.

The Argument of St. Augustine's "Confessions."

The great religious classic of the centuries between Paul and Luther is *Augustini Confessiones*. The high valuation which was ever placed upon this book of Augustine's is attested by the many editions and translations of it which have issued from the presses.¹⁾ For brevity's sake we refrain from quoting the warm praise which Dr. Walther bestowed upon this work.²⁾

St. Augustine's *Confessions* constitute an autobiography in the form of a prayer. He begins by saying: "Great art Thou, Lord, and greatly to be praised, and great is Thy excellency, and Thy wisdom is beyond measurement or comprehension." At every turn he assures us that he is speaking in the presence of God. Again and again he declares that men may smile at his frankness, but that God will be patient with the poor sinner. He never ceases to sing the praises of God for provision, care, election, conversion and preservation. In all literature there is nothing similar to St. Augustine's *Confessions*. He frequently tells God that he is opening his heart to his heavenly Father and that he is speaking of his sins, not to arouse interest in his biography, but in order to praise God's mercy and truth and *to lead others to repentance and to faith in that same gracious and merciful God*.³⁾

Very near the beginning of the first book he writes: "Thou hast made us for Thyself, and our heart is disquieted until it rests in Thee."⁴⁾ There is perhaps no sentence of any Church Father that is

1) The cheapest edition of which we know is the one edited by Car. Herm. Bruder, Ph. D., and published by C. Tauchnitz of Leipzig. A very good edition by a German scholar is that by Karl von Raumer, published at Guetersloh. This edition contains German introductions, Latin summaries, and German notes, together with pertinent Latin quotations from other writings of St. Augustine. The print is clear and large, there is a good index, and there are very few misprints. The best edition, however, according to our opinion, is that offered in the series of the Cambridge Patristic texts, of which the general editor is A. J. Mason, D. D., published at Cambridge by the University Press. Dr. John Gibb, Professor of Church History of Westminster College, Cambridge, and William Montgomery, D. D., are subeditors of this edition. The English introduction and notes are excellent. The solutions of some textual difficulties in most cases are very happy. However, this last edition is expensive. The Tauchnitz text sells for less than one dollar, whereas the Cambridge edition costs something like six dollars.

2) *Lehre und Wehre*, III, p. 376.

3) In all, there are thirteen books, but the last three contain an exposition of Genesis. The autobiography is completed in the first ten books.

4) "*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*"

more frequently quoted. Thereupon he speaks of his life even before his birth, according to that sentiment expressed by David: "Behold, I was shapen in iniquity, and in sin did my mother conceive me." He calls attention to the temper, jealousy, and impatience that is often noticeable in very young children. Then he declares: "The so-called innocence of little children consists in their inability to do harm, not in their sinlessness."⁵)

In speaking of the schools which he attended, he tells us of the cruel punishment visited upon those boys who did not know their lessons. He conceived such a horror of this species of punishment that, though he was not what we call a Christian child, he nevertheless appealed to God in some fashion to save him from these chastisements, the very thought of which filled him with terror. He wails out that his parents had no mercy on him, but laughed when he complained of the sharp correction which he had received at school.

Latin was his mother tongue, and after he had learned to read, he just devoured Latin narratives, especially the *Aeneid* of Vergil. But since it was his parents' intention to make of him a good speaker, perhaps an influential lawyer, he was forced to learn the Greek language also, — and how he did hate that strange language! Augustine never became interested in Greek writers.⁶)

Of the higher education which he received later he writes that his teachers warned their pupils to beware of the least mistake in language, but said ne'er a word against the much more serious faults of moral corruption.⁷)

His mother Monica was a faithful Christian woman; his father Patrick was a pagan and seems to have been given to occasional intemperance, marital infidelity, and paroxysms of anger.⁸) There can hardly be a doubt that African blood coursed in the parents' veins. During his boyhood Augustine fell sick, and since he had heard of the value of Baptism, he requested to be baptized. His mother was willing to have him baptized; but upon his recovery this parent thought best to postpone his baptism, since she feared that during the years of adolescence he might fall into sins which were considered more harmful to a baptized member of the Church

5) "*Ita imbecillitas membrorum infantium innocens est, non animus infantium. Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. Quis hoc ignorat? Expiare se dicunt ista matres atque nutrices nescio quibus remediis. Nisi vero et ista innocentia est, in fonte lactis ubertim manante atque abundante, opis egentissimum, et illo adhuc uno alimento vitam ducentem, consortem non pati.*" (Lib. I, c. VII.)

6) Lib. I, c. XIV.

7) *Ib.*, XVI.

8) *Ib.*, Lib. IX, c. IX.

than to one who had not as yet made profession of the Christian religion.

As he grew older, he joined other boys and perpetrated all manner of sinful pranks. Concerning this he recalls two things: the one that he took pleasure in doing something that was forbidden; the other thing which he recalls of those years is that he was not satisfied to brag about those evil deeds which he had actually committed, but among his associates he also boasted of even more shameful deeds, which he had not committed.

He became infatuated with the theater. Instead of deploring his own folly, he wept over the imaginary troubles of the actors. His morals became more and more corrupt. All about him he saw people who were in difficulties because of illicit love affairs with young women, and in his sinful folly he wished to get into the same difficulties. Withal he was burning with ambition to shine in the world. After studying the works of Cicero and translations of parts of Plato, he determined to give some attention to the sacred Scriptures; but he declares that his bloated and blatant pride failed to find any pleasure in these writings. He thought the style of the holy writers deficient in polish and eloquence.

He was impatient with the demand that he ought to believe; he wanted to understand; he wanted all, also religious, tenets proved as we prove that three plus seven make ten. He was offended by the demand that in simple, childlike faith he should accept the teaching of the Bible. His pride rebelled against the command to believe—he wanted to see scientific proof. But it was just this rationalism which engulfed him in all manner of foolish superstitions. He consulted astrologers, and finally came under the influence of that ridiculous sect known as Manicheans. After spending nearly nine years in this sect, he discovered that the Manicheans knew neither science nor religion. Thereupon he became a skeptic and despaired of ever finding the truth. At this time he was teaching rhetoric at Carthage. The students of Carthage were so boisterous and inconsiderate that he longed for a change. He was told that he might go to Rome and teach rhetoric there, where the students were more polished. He decided to go there. With deep shame and contrition he confesses to deceiving his mother and lying to her in order to prevent her from following him to Rome.⁹⁾

Having come to Rome, he found the youth more polished, but also more deceitful; they cheated him out of his fees. At this time a delegation came from Milan in Northern Italy, requesting that a teacher of rhetoric be sent there. A public examination, or test,

9) His father was converted shortly before he died, at which time Augustine was about seventeen years of age.

was arranged, and St. Augustine won the appointment. He went to Milan and taught rhetoric. There he found that celebrated bishop of the early Church St. Ambrose. The eloquence of St. Ambrose had been made much of, and in order to discover whether all was true that he had heard of Ambrose, he went to hear him and found the reports fully justified. He therefore frequented the preaching services of St. Ambrose, not to learn the truths which he proclaimed, but to enjoy listening to a good speaker. But, lo, little by little, while giving attention to the preacher's wonderful command of language, the truths themselves which Ambrose taught touched his soul and aroused his conscience.¹⁰⁾

At this time he was joined by his mother. He tells us that his mother had become convinced that before she left this world she would see her son Augustine a true and faithful Christian. She based her conviction upon the fact that she had had a dream which assured her that her son would finally be won over to her faith. Another reason for her feeling so secure in this confidence was the fact that years ago, when she had gone to a Christian minister (this was not Ambrose) to ask him to speak to Augustine about his religion, this man had told her that it was useless to speak to him as long as he had not discovered the deceptions of the Manichean sect. When Monica continued to plague this man and to weep, this bishop had said to her, "Go in peace. A child of such tears cannot be lost."¹¹⁾

It is highly interesting and instructive to read what Augustine tells of his spiritual struggles and his quest for truth. He was still plagued with all manner of superstitions. He went to the *mathematici*, the astrologers of those days. They offered no sacrifices, but studied the stars and wished to explain a man's morals and fortunes by referring to the planet which was in control of the heavens at the time of that person's birth. After he had been warned by a physician to give up that foolish and superstitious investigation, he came to a better understanding of the whole matter. Later he simply wished to find an *excuse for sin*, telling the sinner that the cause of his lapse lay in the stars and not in his character. Space will not permit to relate a number of very interesting occurrences which he narrates of himself and his friends.

The miseries of Augustine increased. He told his friends that he could scarcely endure the distress of his soul any longer. In the mean time he had become a catechumen of Ambrose. What Ambrose preached now appeared to him to be well founded; but the illicit

10) "*Et dum cor aperirem ad excipiendum quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem.*"

11) "*Vade a me! Ita vivas, fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat.*" (Lib. III, cap. XII.)

connection which he, Augustine, maintained with a young woman held him in its fetters. True, he now discarded the woman who had borne him an illegitimate son, called Adeodatus, but he formed another *liaison*. He learned that the way to truth is not through intellectual inquiry, but through repentance of sin and faith in the Savior, followed by a life in accordance with the will of the Good Shepherd. The uneasiness of his heart waxed so violent that he could not work. He retired to the country, where a friend offered him a temporary refuge. He now read the Scriptures assiduously with a friend. One day he went out into the garden. The turmoil within him became so intense that he threw himself upon the ground. Then it was that he heard a voice saying, "*Tolle, lege; tolle, lege.*" (Lib. VIII, cap. 12.) It seemed to be the voice of a boy or a girl at play. Repressing the inclination to weep, the conviction seemed forced upon him that it was a divine command to open the Bible and to read whatever he might find. He returned to his friend Alypius, took up the Bible lying there, and opened it at Rom. 13, 13. 14: "Not in rioting," etc. These words suddenly infused into his heart the light of divine truth; God's grace had delivered him. He arose and told his friend that he had now become firm in his determination to become a Christian. After further instruction he, together with his son Adeodatus, was baptized.

For some reason he then, together with his mother, brother, and son, undertook to return to Africa. On the way, at Ostia, his mother fell sick of a fever. When her death seemed imminent, they asked her whether, in case she died there, she wished her body to be buried next to her husband in Africa. She replied: "Bury this body of mine anywhere. Let its disposal not trouble you in the least. This only I would ask of you, that, wherever you may be, you remember me at the altar of the Lord."¹²) These words are quoted by the Romanists in support of their doctrine of purgatory, but without any valid reason. On this point those classic paragraphs in the Smalcald Articles should be read. (*Triglot*, p. 464 ff.) The words of Monica say nothing about purgatory, say nothing about reading Mass for the dead. It is a simple request that her sons remember her when they attend Holy Communion. The Romanists practise here what all sects have practised — they set aside clear, distinct, and unmistakable words of Scripture and inject into other words much more than those plain words actually mean. Since there is nothing in the canonical books of Scripture which speaks of purgatory or of masses for the dead, they quote this incident from the *Confessions* of Augustine; and

12) "*Ponite, inquit, hoc corpus ubicumque; nihil vos eius cura conturbet. Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei ubiubi fueritis.*" (Lib. IX, c. XI.)

since even this quotation does not support their position, they add their own interpretation, expecting their readers to forget everything except the interpretation which they have imposed upon these words. As for St. Augustine's saying anything concerning purgatory, Luther, who knew the writings of Augustine very well, tells us: "*Augustinus schreibt nicht, dass ein Fegfeuer sei, hat auch keine Schrift, die ihn dazu zwingt, sondern laesst es in Zweifel hangen.*"¹ The only passage which we found in St. Augustine's writing concerning prayers for the dead is the following in his *De Civitate Dei*, (Lib. XXI, c. 24): "*Eadem itaque causa est, cur non oretur tunc pro hominibus aeterno igne puniendis, quae causa est, ut neque nunc, neque tunc oretur pro angelis malis; quae itidem causa est, ut quamvis pro hominibus, tamen iam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis. Nam pro defunctis quibusdam, vel ipsius Ecclesiae, vel quorundam piorum exauditur oratio; sed pro his, quorum in Christo regenerantium nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia iudicentur, digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere.*"

It is true, St. Augustine prays for his departed mother and asks every one of his readers to pray for her. But he wishes this prayer to be understood to be offered for gifts which have already been received, just as we, who have even now complete forgiveness, nevertheless pray for forgiveness. In this sense Augustine wishes the prayers for his mother to be understood. He writes: "*Et credo quod iam feceris quod te rogo, sed voluntaria oris mei approba, Domine.*" (Lib. IX, c. XIII.) The thought that his prayers or the prayers of others should help Monica from purgatory was entirely foreign to St. Augustine.

One question which troubled Augustine no little before his conversion was: *Unde malum?* Whence is evil? He tells us that he happened upon this question while trying to solve the mystery of the universe. He made an attempt to visualize all things, God and all creatures, visible and invisible. And then he said to himself: There are only two things: God and what God has created, the Creator and the creature. ("*Ecce Deus, et ecce, quae creavit Deus.*") And now he said: God is good, perfectly good, and this Good One created nothing but good things. The question therefore arises, Whence is evil? "*Ubi ergo malum? Et unde, et qua huc irrepsit? Quae radix eius et quo semen eius?*" And then there occurred to his mind the possibility that there is no evil at all, the very thing that the Christian Scientists think is so new and has been taught first of all by Mrs. Mary Baker Eddy. Augustine thought of this Eddyism in his day, and many philosophers before him and many since him have thought of it. Concerning evil he therefore asked the question: "*An omnino non est?*" But he goes on to ask another question, Why,

therefore, do we fear it and beware of it when it does not exist at all?" "*Cur ergo timemus at cavemus, quod non est?*" And he comes to the conclusion which many Christian Scientists have overlooked: If I fear without cause, certainly that fear itself is an evil, which unnecessarily pricks and tortures my heart." ("*Et tanto gravius malum, quanto non est, quod timeamus, et timemus.*") Many a poor soul in our modern enlightened age would have escaped the snare of Mrs. Eddy if it had known what Augustine knew so well more than a thousand years ago and expressed thus: "*Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus.*"

And thus Augustine shows that it is true what the apostle taught long before him: "In the wisdom of God the world by wisdom knew not God," 1 Cor. 1, 21. The teaching of Holy Writ is foolishness to man in his natural condition. Much labor, time, energy, money, and learning have been wasted in endeavors to make unconverted people recognize the truth of Holy Writ, all because men did not see that the natural man receiveth not the things of God; they are foolishness unto him. It is God's decision that men must be saved, not by the argumentation of learning, but by "the foolishness of preaching," namely, the preaching of the Cross, whereby man is regenerated through repentance of sin and faith in Jesus, the Savior. To this new creature all that before his conversion seemed the greatest foolishness now appears the highest wisdom. A man does not become a Christian because he is intellectually convinced of the truth of something in the Bible, but by way of repentance and faith.

While the *Confessions* of Augustine constitute a valuable storehouse of data for the historian of Church and State, for the educator, for the sociologist, for the philosopher, and for the philologist, its chief value is found in its religious teaching. The entire book is just what Augustine intended it to be, a crushing testimony against the sinner at the bar of God's justice and a victorious witness for the grace of God in Christ Jesus. Every word of it confirms the Scriptural truths that the world by wisdom knows not God, but that the Gospel of Jesus Christ is the power of God unto salvation to every one that believeth. Augustine did not answer the question which no one else has ever answered, *Unde malum?* Idle curiosity alone wants that question answered. But Augustine does answer the question, *Unde bonum?* To this question he gives the same answer that Jesus gives John 3, 16. That counts! *Augustini Confessiones* appeal to all "with tears": "We pray you in Christ's stead, Be ye reconciled to God; for He hath made Him to be sin for us who knew no sin that we might be made the righteousness of God in Him," 2 Cor. 5, 20, 21.

MARTIN S. SOMMER.

Die Lehre von der Inspiration nach 1 Petr. 1, 10—12.

Ein Trostbuch ist der erste Petribrief mit Recht genannt worden, und wir stimmen zu, wenn man ihm einen praktischen Charakter zuschreibt. Doch der würde sehr irren, der hieraus den Schluß ziehen wollte, in diesem Brief werde nicht viel Lehre getrieben. Nicht nur enthält er im dritten Kapitel die eigentliche sedes der Lehre von der Höllenfahrt unsers Heilandes, sondern im ersten Kapitel werden, um nur ein paar Stücke zu nennen, die Lehre von der Erweckung, der Erhaltung und dem schließlichen Ziel des Glaubens und ein wichtiger Abschnitt aus der Lehre von der Erlösung, im zweiten Kapitel die großartige Schilderung der Christen in ihren Vorrechten als geistliche Priester und Könige uns vorgeführt. Neben diese und ähnliche Worte tritt der oben angegebene Passus mit Aussprüchen, die wichtig sind für die Lehre von der Inspiration. Allgemein zugegeben ist der ganz eigenartige Charakter dieses Abschnitts. Es scheint darum nicht unpassend, in dieser Jubelnummer gerade diese Apostelworte etwas von dem angedeuteten Gesichtspunkt aus zu erörtern.

1. Es ist nötig, einen Augenblick auf den Zusammenhang, in dem diese Verse stehen, zu achten. Die Worte, die vorhergehen, sind der bekannte glorreiche Hymnus auf die Christenhoffnung, wo der Apostel in lieblichen, herzerquickenden Ausdrücken von dem Erbe redet, das unser im Himmel wartet und das uns nach kurzer Leidenszeit, falls Leiden kommen müssen, zufallen soll. Luther läßt den Apostel so fortfahren (St. L. IX, 1134): „Die Seligkeit, davon ich rede, die ihr empfangen werdet, ist gewiß, denn sie hat ein Zeugnis in den heiligen Propheten.“ So richtig dies an und für sich ist, so liegt es doch Petrus hier nicht daran, die Gewißheit der Seligkeit zu erweisen. Vielmehr will er noch weiter von der Größe und Herrlichkeit des christlichen Heils sagen. Am einfachsten wird es sein, wenn ich in einer Paraphrase den Sinn der Worte Petri wiedergebe: „Die Größe der euch verheißenen Seligkeit könnt ihr auch daran ermessen, daß sie schon im Alten Testament von Propheten zum Gegenstand sorgfältigen Nachforschens gemacht worden ist. Es sind das die Propheten, die überhaupt von der für euch bestimmten Gnade gezeuget haben. Die Grundlage des Heils war es, worauf das genannte Forschen sich bezog, die Leiden Jesu und die Verherrlichungen, die ihm danach zuteil wurden. In den Propheten wirkte der Geist Christi; der gab ihnen Offenbarungen und bezeugte ihnen im voraus, was Christus tun und leiden und wie er verherrlicht werden würde. Sie forschten nun darüber nach, zu welcher Zeit diese Ereignisse geschehen und was die näheren Umstände sein würden. Hierüber wurde ihnen eine Offenbarung gegeben, nämlich diese, daß sie nicht sich selbst, sondern euch mit den Weissagungen über Christi Wirken und Leiden einen Dienst erwiesen. Die Erfüllung dieser Weissagungen ist euch nun gemeldet worden durch die Boten, die

euch die frohe Botschaft von Christo gebracht haben, und zwar nicht aus eigenem Antrieb und vermöge ihres eigenen Wissens und Könnens, sondern durch den Heiligen Geist, der vom Himmel gesandt worden ist. Alle diese Dinge, wovon wir hier reden, sind so köstlich, daß sogar Engel, diese vollkommenen, seligen Geister, Verlangen tragen, damit näher bekannt zu werden.“ Es springt sofort in die Augen, daß der Apostel nicht beweisen, sondern noch mehr erwärmen und begeistern will, indem er von dem Suchen und Forschen der Propheten des Alten Testaments hinsichtlich des christlichen Heils redet.

2. Von Propheten sagt uns Petrus. Daß er an die Propheten denkt, deren Schriften seinen Lesern im Kanon des Alten Testaments vorlagen, sollte nicht bezweifelt werden. Macht doch seine Rede ganz den Eindruck, daß er Bekanntschaft mit den Propheten seitens seiner Leser voraussetzt; und wo hätten sie diese besser gewinnen können als in den prophetischen Schriften selbst? Neuerdings sind Ausleger bemüht, nachzuweisen, Petrus deute hier nicht sowohl auf die großen Propheten des Alten Bundes, wie Moses, Jesaias und Jeremias, als auf die Apokalypstiker, die allerdings zum Teil im Kanon vertreten (Daniel, Hesekiel, Sacharja), zum Teil jedoch ohne kanonisches Ansehen geblieben seien (Buch Henoch und andere). Hermann Gunkel, der in dem Sammelwerk „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“ (Göttingen) den 1. Petribrief behandelt hat, schreibt zu unserer Stelle (Band III, S. 258): „Die Art, wie die Propheten hier vorgestellt werden, ist freilich von unserer geschichtlichen Auffassung dieser Männer weit entfernt; wir wissen, daß sie mit ganz wenigen, ausdrücklich zu bezeichnenden Ausnahmen überzeugt waren, für ihr eigenes Geschlecht zu reden, und daß sie keine Grübler waren. Anders die neutestamentliche Auffassung, die sich die alten Propheten nach Art der von uns sogenannten späteren ‚Apokalypstiker‘ vorgestellt; diese Späteren nannten sich selber ‚Propheten‘ und wurden von der urchristlichen Gemeinde zum Teil sehr hoch geschätzt. Diese ‚Apokalypstiker‘ aber weissagen (unter fremden Namen) wirklich über Dinge weit entfernter Zukunft und grübeln über die ‚Geheimnisse‘, die sie verkündigen, nach; vgl. zum Beispiel Dan. 9, 2. 23 ff.; 4 Esra 4, 51 ff. (Rauhsch II, S. 359. 396 ff.) und besonders Henoch, von dem es (nach berichtigtem Text) heißt: ‚Als ich aber von ihnen [den Engeln] alles vernahm, da erkannte ich und sah, daß ich nicht für das gegenwärtige Geschlecht grübelte, sondern für ein fernes rede‘ (Ath. Henoch 1, 2); diese Stelle scheint der Verfasser im Sinne gehabt zu haben.“ Ganz ähnlich, obwohl kürzer, ist die Bemerkung, die Friedrich Haud in dem jetzt erscheinenden populären Kommentar „Das Neue Testament Deutsch“, Band 10, S. 43, über unsere Stelle macht. Das sind Phantasien, die wir abzuweisen haben; werden doch im ganzen Neuen Testament die außerkanonischen Apokalypsen, wenn man vom (deuterokanonischen) Brief Judä abieht, nicht ein einziges Mal erwähnt, geschweige

anerkannt, und ist doch auch die Bezugnahme darauf im Judasbrief nicht über allen Zweifel erhaben. Daß Jesus und die urchristliche Gemeinde sich viel mit diesen außerkanonischen Apokalypstikern abgegeben haben, wie man jetzt mancherorts wissen will, ist durchaus unerwiesen. Ferner ist allerdings richtig, wie Gunkel angibt, daß sich bei Daniel gerade solch ein Nachforschen findet, wie das, wovon Petrus hier redet, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Apostel diesen Propheten besonders im Sinne hat. Vgl. Dan. 8, 26. 27; 9, 2. 3. 22; 10, 12; 12, 8. Müssen wir da noch zu obskuren Schriften greifen, um eine Bestätigung der Aussage des Apostels zu finden? Schließlich lag es doch in der Natur der Sache selbst, daß, wenn die Propheten sagten: „zu der Zeit“ (Nes. 25, 9; 26, 1 u. a.) und: „Es kommt die Zeit“ (Jer. 25, 5), sie in ihrem Geiste Betrachtungen über die Zeit, die hier gemeint ist, anstellten. So etwas auf die Apokalypstiker zu beschränken, läßt sich nicht rechtfertigen. Die außerbiblischen sogenannten Apokalypsen gehören daher nicht in diese Diskussion.

3. Wenn wir uns nun fragen, was in unserm Abschnitt ganz besonders für die Lehre von der Inspiration von Wichtigkeit ist, so ist es einmal der Hinweis darauf, daß in den Propheten der Geist Christi wirkte. *Τὸ ἐν αὐτοῖς Πνεῦμα Χριστοῦ*, der in ihnen (wohnende) Geist Christi, das ist das Subjekt des indirekten Fragesatzes in V. 11. Wer könnte es alles aussagen, was in diesem kurzen Ausdruck liegt! Geist Christi: der Genitiv ist offenbar der der Zugehörigkeit. Mit „Geist“ ist hingewiesen auf die dritte Person der Gottheit, die schon in V. 2 dieses Kapitels genannt ist und in V. 12 den Namen „Heiliger Geist“ trägt. Wir fragen natürlich: Warum wird er hier mit einem Mal als Geist Christi bezeichnet? Es ist das allerdings eine ungewöhnliche Benennung, kommt aber doch nicht nur hier vor. Auch Röm. 8, 9 wird der zweite Heilige Geist so genannt, und dasselbe kann man doch auch behaupten von Gal. 4, 6 (Geist des Sohnes Gottes). Die Wahl des Ausdrucks ist bedingt durch den Zusammenhang. Die Propheten des Alten Testaments, so führt Petrus aus, haben von Christi Leiden und Herrlichkeit geweissagt. Wie konnten sie das? Gerade dadurch, daß der Geist der Person, von der sie weissagten, in ihnen mächtig war und ihnen diese Dinge offenbarte. Hierdurch wird allerdings etwas überaus Großes von unserm Herrn Christus ausgesagt, seine Präexistenz vor der Menschwerdung. Stöckhardt sagt treffend in seinem Kommentar zum 1. Petrusbrief (S. 44): „Christus ist der Logos, der im Anfang war und im Anfang bei Gott war, durch welchen die Welt geschaffen ist, welcher sich dann Israel, dem Volke Gottes, und schon den Vätern Israels auf mannigfache Weise bezeugte.“ Selbst Gunkel kann nicht umhin, zu bemerken (op. cit., S. 257): „Christus wird als ein überweltliches Wesen vorgestellt, das sich im Laufe der Geschichte offenbart und das sich schon lange vor dem Menschen Jesus im Alten Testament offenbart hat.“ Und da will der Unitarianismus noch verneinen, daß

das Neue Testament Jesu Gottheit lehre! — Hier wird uns nun ein Einblick gewährt in die Entstehung der alttestamentlichen Schriften. Wir sehen die großen Männer Gottes an der Arbeit, Jesaias zum Beispiel an seinem großen 53. Kapitel, David am 22. Psalm; in großer Begeisterung schreiben sie, und was sie erfüllt, sie treibt, sie leitet, ist nicht warmer Patriotismus, hohe menschliche Weisheit, echt poetisches Empfinden, mächtiger Wissensdrang, obwohl auch diese Eigenschaften sich in hohem Maße bei ihnen finden, sondern der Geist Christi. Ja, der Heilige Geist ist es, der aus ihnen redet und in ihren Schriften seine Botschaft übermittelt.

4. Schon der Ausdruck „Der Geist Christi in den Propheten“ weist also auf die Inspiration hin. Es wird aber bedeutend mehr Licht auf diesen Gegenstand geworfen, wenn wir das Prädikat hinzunehmen: „Der Geist Christi machte Enthüllungen, deutete hin“ (*ἐδύλου*). Es war also der Geist Christi in den Propheten durchaus nicht untätig. Er äußerte sich nicht nur in einem angenehmen Gefühl, in feierlichem, andächtigem Empfinden, sondern er machte Äußerungen, er redete von etwas, das in Zukunft geschehen sollte. Das heißt doch, daß er den Propheten Dinge mitteilte, die sie vorher aus sich selbst nicht wußten oder kannten, Dinge, die sie dann niederschrieben. Es wäre daher eine durchaus verkehrte Vorstellung von dem Vorgang, den wir Inspiration nennen, wenn wir ihn uns so dächten: Der Geist Christi ergriff diese Gottesmänner gewaltig, und hoherregt schauten sie dann in ihren eigenen Bufen hinein und sprachen die Gedanken aus, die sich dort bildeten. Nicht um eigene Gedanken der Propheten, sondern um Offenbarungen handelt es sich in der Sache, die hier besprochen wird. Zugleich kann man nicht umhin, hier die Verbalinspiration angedeutet zu sehen. Macht man jemand Enthüllungen, so geschieht das durch Worte, in die die Gedanken gekleidet werden. Daß man die Kunde von in der Zukunft liegenden Tatsachen übermittelt, ohne Worte zu gebrauchen, ist unvorstellbar. Mitteilung durch Symbole wie in der Zeichensprache der Taubstummen ist natürlich auch nur verkürzte Wortsprache. Doch wir wollen nicht darüber spekulieren, was psychologisch möglich und unmöglich ist. Hier stehen die Worte „Der Geist Christi machte offenbar, er gab Kunde“. Der unbefangene Leser denkt an nichts anderes als an in Worte gefasste Mitteilungen. Wenn die Heilige Schrift uns nicht irgendwo eines andern belehrt, so bleiben wir dabei.

5. Doch nun wird noch hinzugefügt: „Indem er im voraus Zeugnis ablegte von den Leiden Christi und den Verherrlichungen danach.“ Es ist der Geist Christi, von dem geredet wird. In den Propheten waltet er und legt im voraus Zeugnis ab (*προμαρτυρούμενον*). Er bewegt sich inmitten der Menschheit als ein Zeuge, der auf wichtige Dinge, die noch in das Dunkel ferner Zukunft gehüllt sind, hinweist. Die Propheten sind sein Mund; durch sie redet er. Sie verkündigen die Weissagungen von Christo (Weissagungen übrigens, deren Inhalt

Stöckhardt in seinem Kommentar [ad loc.] mit begeisternden Worten skizziert). Die Predigt, die aus ihrem Munde erschallt und die sie auch schriftlich festlegen, ist nicht eigentlich ihre Predigt; es ist die des ihnen innewohnenden Geistes. Das ist doch ganz ohne Zutat, ohne rationalisierende Ausschmückung der Sinn der Worte Petri. Es beliebt heutzutage, einen scharfen Gegensatz zu machen zwischen den heiligen Schreibern und ihren Schriften. Jene, so sagt man, waren inspiriert, aber nicht sind es diese. Die heiligen Männer Gottes wurden vom Geist getrieben und haben in dieser Verfassung große Dinge getan, geredet und geschrieben; aber von ihren Schriften zu sagen, daß sie inspiriert seien, ist verfehlt. Die Schriften sind tote Bücher, die Schreiber hingegen waren geist- und kraftgefüllte Persönlichkeiten. Wie weit entfernt sich diese Darstellung in ihrer ganz einseitigen Auffassung von Petri Lehre! Der Heilige Geist wirkte in den Propheten; sie waren geisterfüllt, gewiß. Aber ihr Zeugnis war sein Zeugnis. Ihr Wort, das jetzt in Schriften steht, ist seine Predigt, und es strömt uns daraus seine göttliche Kraft entgegen. Die einzig denkbare Möglichkeit, das hier Gesagte zu entkräften, bestände darin, den Nachweis zu erbringen, daß mit dem Ausdruck „Vorherbezeugen des Heiligen Geistes“ von Petrus nicht hingewiesen werde auf die in den Schriften des Alten Testaments niedergelegten Weissagungen, sondern auf Offenbarungen, die nie ans Tageslicht gekommen oder doch nie aufgeschrieben worden seien. Aber jeder Versuch, solch einen Beweis zu liefern, würde sofort an der Tatsache scheitern, daß die Apostel einfach das Zeugnis des Heiligen Geistes in der Zeit des Alten Bundes mit den schriftlichen Äußerungen der Propheten identifizieren und bei ihrem Hinweisen auf alttestamentliche Weissagungen immer die alttestamentlichen Schriften im Sinne haben. Man vergleiche hier Apost. 1, 16; 28, 25; Hebr. 3, 7; 9, 8; 10, 15. So hat gewiß Petrus auch bei den Worten B. 12: „welchen offenbart wurde“, Offenbarungen im Auge, die schriftlich niedergelegt sind. Hierher gehören Aussprüche wie 2 Sam. 7, 12, 19; Dan. 9, 24 ff.

Auch hier ist es mir darum zu tun, zu betonen, daß der Ausdruck Petri auf die Verbalinspiration hinweist. Ist vorhin der Sinn der Worte des Apostels richtig gefaßt worden, so könnte man ihn kurz so wiedergeben: Die Abschnitte von Jesu Leiden und Verherrlichung in den altprophetischen Schriften sind ein im voraus abgelegtes Zeugnis des Heiligen Geistes. Ist damit nicht, allerdings indirekt, für diese Stellen die Verbalinspiration behauptet? Der Heilige Geist wird einfach als der Autor hingestellt. Die Propheten haben geschrieben, aber der eigentliche Verfasser ist der Heilige Geist selbst. Daß es sich hier um ein in Worte gefaßtes Zeugnis handelt, ist klar; denn es ist ja, wie gesagt, die Rede von Schriften. Jedes Wort ist das des Heiligen Geistes. Hieran läßt sich nicht rütteln. Es ist wahr, daß Petrus hier nur von den christologischen Abschnitten handelt; denn nur darauf kam

es ihm bei dieser Erörterung an. Doch deckt nicht nur der Ausdruck „der in ihnen wohnende Geist Christi“ das ganze Alte Testament, sondern es gibt genügend Aussprüche in den Schriften der Apostel, die die Inspiration aller Bücher des Alten Testaments bezeugen.

6. Wichtig für unsere Besprechung ist nun auch das, was der Apostel über die neutestamentliche Predigt sagt. In V. 12 tut er den Ausspruch, daß den Christen die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen verkündigt worden ist durch die Leute, die ihnen die frohe Botschaft von Christo durch den vom Himmel gesandten Heiligen Geist gebracht haben. Buchstäblich überseht, lauten die letzten Worte: „die euch durch den vom Himmel gesandten Heiligen Geist evangelisiert haben“ (es ist hier, wie häufig, instrumental). Daß die Evangeliums-predigt stattfand und daß sie göttlichen Inhalt hatte, ist Werk des Heiligen Geistes. Petrus denkt hier wohl hauptsächlich an Paulus und dessen Mitarbeiter; denn gerade durch diesen Apostel und seine Gehilfen war das Evangelium in jene Gebiete gebracht worden, wo Petri Leser wohnten. Als die Apostel und ihre Genossen hinausgingen in die Welt, trugen sie nicht ihre eigenen Gedanken vor, sondern das, was ihnen der Heilige Geist eingab. Was von ihrem mündlichen Wort galt, hat seine Anwendung auf ihre schriftliche Verkündigung, 2 Thess. 2, 15. Ob sie mit der Zunge oder mit der Feder von Christo zeugten, immer war es das Wort des Heiligen Geistes, das sie ausbreiteten, 1 Kor. 2, 13. So ist das Alte Testament wie das Neue ein Produkt des werten Geistes Gottes; ein und dieselbe Autorschaft bindet sie zusammen; dieselbe göttliche Stimme redet aus beiden Teilen der Schrift. Es ist dies ein so herrlicher, ergreifender Umstand, daß selbst Gunkel, tief bewegt von den Worten Petri, über die „innere Einheit aller Offenbarung“ sagt, dies sei „einer der größten Gedanken, die je in eines Menschen Herz gekommen sind“ (op. cit., S. 257).

7. Noch haben wir den Inhalt der Worte Petri für unsere Zwecke nicht erschöpft. Bisher habe ich nur beiläufig von den Worten der Propheten über die Zeit und die Umstände des Wirkens Jesu auf Erden gesagt. Es muß darüber etwas mehr nachgesonnen werden. Von einem gar eifrigen Forschen redet der Apostel; braucht er doch zwei Komposita mit εἰς: ἐρεζήνησαν und ἐρηρουν. Wo das Nachforschen stattfand, geben die Umstände selbst an die Hand. Jeder Prophet besaß die von ihm und seinen Vorgängern erhaltenen Weissagungen, und in diesen suchte und forschte er nach näherem Aufschluß. So wird uns von Daniel gesagt (Kap. 9, 2), daß er in den Büchern auf die Zahl der Jahre merkte, wovon der Herr geredet hatte zum Propheten Jeremias, daß Jerusalem sollte siebenzig Jahre wüste liegen. Damit ist einmal wieder bezeugt, daß das, was die Propheten von Christo predigten und schrieben, eine Kunde war, die sie nicht selbst erfunden hatten. Was man sich selber ausdenkt, das versteht man, darüber brauchen

keine großen Nachforschungen angestellt zu werden. Es müssen also diese Weissagungen ihnen übermittelt worden sein. Nicht eigene Weisheit, sondern die Weisheit eines andern, göttliche Weisheit, verkündigten sie. So wird auch durch diese einfachen Worte der göttliche Charakter der Heiligen Schrift bestätigt. Zugleich liegt aber auch in diesem Ausspruch, daß wir durchaus kein Recht haben, die Inspiration uns als etwas Mechanisches vorzustellen, wobei die heiligen Schreiber nur als Maschinen handelten. An dem, was sie schrieben, nahmen sie den innigsten Anteil. Nicht waren sie nur Kanäle, in denen die von Gott ausgeschütteten heiligen Wasser der Menschheit zugeführt wurden; nicht waren sie lediglich Instrumente, Flöte oder Leier, die der göttliche Meister nach Bedarf in Gebrauch nahm, um seine himmlischen Weisen ertönen zu lassen. Wenn die Väter öfters mit solchen Bildern die Inspiration veranschaulicht haben, so ist mit Recht daran erinnert worden, daß man diese figürlichen Ausdrücke nicht pressen dürfe.

8. Während wir uns vergegenwärtigen, was die Heilige Schrift über die Inspiration sagt, dürfen wir nicht vergessen, daß sie weder hier noch anderswo uns die Inspiration näher beschreibt. Über den Prozeß der Inspiration hat Gott einen Schleier geworfen wie über viele andere Dinge. Niemand maße sich an, die Fähigkeit zu besitzen, diese Decke zu lüften. So wenig, wie die Schrift uns erklärt, wie kleine Kinder glauben können oder wie die leibliche Auferstehung möglich ist, nachdem der menschliche Körper sich in seine Elemente aufgelöst hat, so wenig gibt sie uns Aufschluß über das Wie der Inspiration. Sie belehrt uns, alle Schrift sei *θεόπνευστος*, gottgehaucht. Das Wort ist schnell und leicht von uns ausgesprochen; aber was heißt es? Daß damit die Göttlichkeit der Schrift bezeugt ist, sieht jeder; aber der Vorgang, der mit dem Ausdruck bezeichnet wird, bleibt uns unerklärlich. Es handelt sich hier um ein Geheimnis, ein großes Wunder. Lernen wir auch hier, in Demut die Hand auf den Mund zu legen; seien wir dankbar, daß wir das Resultat der Inspiration, die unfehlbare göttliche Schrift, haben, wenn wir auch nicht zu erkennen vermögen, wie der Heilige Geist die Worte der Schrift den heiligen Männern Gottes übermittelt hat. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

9. Zum Schluß: Es war der Geist Christi, der in den Propheten redete. Ganz gewiß ist das Wort von ihm Kern und Stern ihrer Schriften. Sein Geist redet noch heute darin zu uns. Darum lieft nur der die Schrift recht, der Christum und sein Heil darin findet. Daß wir die rechte Lehre von der Inspiration kennen, nützt uns für unsere Person nichts, dient im Gegenteil nur zu unserer Verdammnis, wenn wir nicht darin das Kreuz mit dem Erlöser sehen und in ihm unsern Trost und unsere Rettung suchen.

W. Arndt.

Hebrew Prophecy a Unique Divine Bestowal.

In his recent book *The Hebrew Literary Genius* (Princeton University Press, 1933) Duncan Black MacDonald, professor emeritus of the Hartford Theological Seminary, presents a modernized revision of the widely heralded theory which finds in the early Arabic the prototype of Hebrew literature and Old Testament institutions. Dr. MacDonald, a leading Arabist of this generation and an honorary member of the Arab Academy of Damascus, has brought Wellhausen up to date, removed scientific archaisms from Robertson Smith, and in the light of more recent investigations has revised the details of Goldziher and of other professional Islamic studies. But the basic theory remains the same. It is the *proton pseudos* of comparative Semitic religion, this proposition which the author submits on the first page: "The Hebrews, it has become plain, were simply an Arab clan which under strange and unique guidance entered Palestine and settled there. But they remained Arab, although they denounced the name. And their literature throughout all of their history and to this day, in its methods of production and in its recorded forms, is of Arab scheme and type."

In applying this pan-Arabic thesis to Old Testament literature, the author, like his highly reputed critical predecessors, must deal with the prophetic books and with the phenomenon of prophecy itself. He does not hesitate to posit an Arab beginning of Hebrew prophecy and to deduce the origin of "the institution itself, from the desert" (p. 2). Indeed, he incidentally goes beyond the scope of his thesis to suggest parallels between the activities of Biblical prophets and the policies of the officials at the oracle of Apollo in Delphi (p. 83). Finally, he makes a significant, if ultimately rationalistic, contribution to the revolt against the dogmas of scientific skepticism and materialism by resorting to metaphysical psychology. Calling attention to the psychical researches of Charles Richet, Sir Oliver Lodge, and the older studies of Andrew Lang, he declares: "The fact of precognition has been widely accepted even among those who reject all connection with spiritualism and disavow its creeds." (P. 86 f.)

In other words, then, we are presented, directly or indirectly, with three theories advanced to account for the extra-Hebrew origin of prophecy, first, the Arabic genesis with the later Islamic evidence of prophecy; secondly, the extra-Semitic traces of prophetic activity; thirdly, the reduction of prophecy to the natural phenomenon of "automatisms" and the "flashes of precognition . . . apparently through crystal-gazing." These are the three anti-Scriptural claims that will be analyzed in the following and rejected by a summary of the indictments which conservative Biblical scholarship raises against these assaults by comparative and evolutionary religious history.

I.

In substantiation of this Arabic origin of prophecy two general claims are advanced: first, that certain terms of prophetic phraseology are derived from the Arabic, and secondly, that characteristic customs of Hebrew prophetic conventions have Moslem counterparts. Thus we are told "that the commonest Hebrew word for 'prophet' is a borrowed word from an Arabic root" (p. 2). The inference is this: If the word has been borrowed from the Arabic, then the institutions have also been taken from the same source.

This assumption is contradicted by the very salient fact that Dr. MacDonald's etymology of נָבִיא lacks final certainty. It is true, the Arabic has a cognate root, which in one of its conjugations has the meaning "to make an announcement" (*naba'a*). But the Assyrian has the same root, *nabu*, in the sense of "to call," "to announce," "to name." It also appears that the Ethiopic may have a parallel root. In other words, the term occurs in the north and south branches of the Semitic languages, and to insist that it is derived from the Arabic levies a demand which cannot be justified. The word may be part of the common treasury of all Semitic languages and therefore as indigenous to the Hebrew as to any other language of this group. Theoretically it may be a niph'al formation from נָאָה, literally, then, "one who is entered in," i. e., by the Spirit of God. Or if it is derived, it is much more reasonable to suppose that the etymological contact is established through the Assyrian; for it is precarious to insist upon Arabic origin when the earliest demonstrable occurrence of the Arabic term is found many centuries after the latest Biblical use of the word. — But even if we could follow unreservedly the claim that Arabic perpetuates more closely the pristine purity of the original Semitic and concede that the Hebrew נָבִיא is derived from the Arabic root, this would in no way admit that the institution of prophecy was borrowed from the same source.

Another term associated with Old Testament prophets which is said to be derived from the Arabic is the disparaging epithet מְשֻׁעַ, meaning, as perpetuated in the Jewish jargon, "mad," "insane." MacDonald declares: "Exactly the same root in Arabic is never used of madness, but is regularly used of the speech of prophets." (P. 80.) The inference drawn again is this, that the Hebrews borrowed this technical term, together with the entire prophetic system, from the Arabic and then applied it to the "diviners' apparently senseless behavior and talk." MacDonald admits that the last is conjecture, and a study of the use of the term מְשֻׁעַ in association with the prophets of the Old Testament reveals that it must be rather poor conjecture. As the term is used in three Old Testament passages (2 Kings 9, 11; Jer. 29, 26; Hos. 9, 7), it is employed as a popular term of disparagement. In none of these passages is there any evidence of any sense-

less raving on the basis of which these men could be regarded as mad. Their "madness" could, with less tax on our credulity, be ascribed to the drastic protest and predictions of the prophets, which their sophisticated contemporaries might label as "mad" or "insane."

It is further asserted that the political activities of the Hebrew prophets must be placed side by side with similar activities of the Arab prophets. MacDonald claims: "The mixing in, and influence on, the politics of their time, exercised by the Hebrew prophets is strangely paralleled by that of the saints of Islam and was feared and resented by the kings of Islam in much the same way as by the kings of Judah and Israel." (P. 2.)

But the Hebrew prophets did not deal in palace intrigues nor in the maneuverings of statecraft. They were ambassadors of God, with a message of spiritual import and an appeal for true religion and resultant morality. Even in their deep social passion the prophets of the eighth century disdained any participation in political programs. Hosea presents thirteen chapters of prophetic discourse on divine love without the suggestion of monarchical machinations. Micah scathingly denounces man's inhumanity to man, but without even a tinge of partisan coloring. True, Isaiah meets Ahaz and offers him the help of God in preference to the Assyrian coalition, but there is neither political ambition, partisan prejudice, nor the ulterior motive of a dynasty creator or of a court sycophant in his conversation with the king. He simply voices God's plan for the preservation of Israel. Jeremiah, too, protests against the crown ethics and palace policies in the tragic days before the fall of Jerusalem; but when the enraged king destroys the prophetic scroll, he burns this document not because of any subversive political contents, for it is innocent of these. Among the non-literary prophets of the North it is likewise true, for example, that the coronation of Jehu was quietly effected by a prophet and that prophetic voices were repeatedly raised against infidelity and excesses. But all this was inevitable with the theocratic background of Israel and is infinitely remote from the scheming cunning of the Arabian Nights.

Finally we are assured that "the organizations and usages of the prophets in the Old Testament with their so-called 'schools' are closely the same as the Muslim darwishes and their fraternities at the present day" (p. 2). We are not now concerned with the discussion which might profitably ensue in regard to the salient differences between these two organizations; for even granting a close similarity, the late origin of Sufism and the mystical life in Islam are thoroughly incompatible with the theory of the desert origin of Biblical prophecy. If modern dervishism traces its origin to the early Middle Ages, and if in all the extant Arabic literature there is no evidence of similarly organized bands in the pre-Mohammedan eras, by what show of right

can the anachronistic demonstration be completed that the prophets of the Old Testament are dependent upon the medieval dervishes and their contemporaneous descendants?

Throughout this argumentation the objective investigator must be impressed by the absence of real evidence. But the weakness of this theory is further emphasized by the observation that, if the world owes its conception of prophecy to Arabia, we might reasonably expect to find this institution most highly developed in its homeland. At least this country should have produced immortals whose names have been emblazoned in the history of prophecy. Yet all Arabic literature contains no prophetic genius. Mohammed, even disregarding his obvious misrepresentations, was no prophet in the technical sense of the term. He wisely refrained from prophecy and refused to accredit his mission by signs. His doctrine does not breathe the standards of the morality and purity expounded in the prophetic discourses, and his religion was satanic. It was only with conscious imitation of the true prophets that he endeavored to lay claim to the prophetic dignity. Outside of its arch impostor orthodox Mohammedanism knows no one who was regarded as a divine oracle.

II.

Are there traces of prophecy among the other Semites or among non-Semitic peoples? Do we know of a Babylonian Elijah? Does Egyptian history reveal imposing figures like Amos of Tekoa, the shepherd and pincher of sycamore figs, God's emissary to decadent Samaria, who foretold the doom of that self-indulgent, *dilettante* luxury and predicted the restoration of the fallen hut of the Davidic lineage through the conversion of Gentile nations to the salvation in Christ? Is there a Greek or Roman Isaiah who strides through the pages of classical records, as the oracle of God, to unfold a detailed panorama of prophetic vision, climaxing in the suffering Servant, cut off from the land of the living for the sins of His people, yet whose days are lengthened and whose Messianic kingdom of grace and truth and peace abides forever?

MacDonald answers the general question involved in the affirmative by asserting: "The methods by which they [the Hebrew prophets] worked were strikingly like those of the Greek oracles." But he overlooks entirely the fundamental characteristics of the Delphic oracles, the pythoness on the tripod, the mephitic gas with the alleged convulsions, the unintelligible murmurs interpreted according to the whim and the will of the attendant priest, and the palpable fraud of the whole arrangement. He who finds in Delphi a parallel to the spiritual revelation of God through His chosen prophets can find a parallel in any form of fraudulent prognostication, simply because he permits himself to be misled by the bias of an intellectual complex which makes theory overrule evidence and facts surrender to

fancy. The only impression which an unbiased observer can derive from a comparison of Old Testament prophecy and Delphic Shamanism is one of fundamental and irreconcilable difference.

If there is no parallel in the classical oracles, are there evidences of other parallels to Hebrew prophecy? If the Pharisees traveled over land and sea to make one proselyte, the aggregate of contemporaneous liberal thought has not only crossed the seas, but has also delved deep into archeological *débris* to find corroborative evidence for the extra-Biblical occurrence of true prophecy. But the failure of their joint efforts and the significant paucity of material forebodes the final futility of this theory.

A typical collection of the materials marshaled in this connection is found in the twenty-sixth chapter of Barton's *Archeology of the Bible* (sixth edition, 1933). From these pages we catalog the following "Parallels of Prophetic Thought."

First of all we find the prophecy of an Egyptian king from the reign of Seneferu, before 2900 B. C. It is a prediction that foreigners will invade Egypt, drink the water of the Nile, but find themselves repelled by a king called Ameni, who will establish justice in Egypt and bring about a reign of gladness and plenty. The blessings of his rule are compared with the benediction with which the Messianic prophecies foretell Christ's reign. — But, one asks immediately, was this prediction fulfilled, or is it only an empty dream, one of the fraudulent prognostications that have perpetually deluded men? There is not a scintilla of evidence that these words were ever fulfilled; and the comparison with the Messianic reign is just another of the exaggerations which materialize the spiritual and will not stand the practical test that any observer can make on the basis of the translated Egyptian document.

Another ideal king is mentioned in the admonitions of the Egyptian sage Ipuwer, whose pictures are said to resemble the prophetic conception of the Messiah as presented in Is. 9 and 11. A closer scrutiny of the translation will bring the reader to the conclusion that Gardiner, who translated this document and comments upon its statements, is correct when he asserts that this is no prophecy, but rather a lament that the ideal king, who was really the god Re, has now disappeared without leaving any warrant of an expected return.

Under the heading "A Prophetic Vision," Barton also presents the well-known dream of Assur-banipal on the eve of his battle against the Elamites. In this dream Ishtar appears to Assur-banipal and promises him victory over King Tiuman, the Elamite sovereign. This, Barton says, "reminds one a little of Isaiah's vision of Jehovah in the Temple." Now, Assyriologists are quite well agreed that Assur-banipal, lily-livered coward, fought his battles largely on *bas-reliefs* and that consequently his visions may be the result of a *post-eventum*

piety. But even if for the moment we accept the authenticity of this nocturnal vision, it offers no parallel to the institution of prophecy in the Old Testament. Abimelech (Gen. 20) received a vision from Jehovah, yet he was no prophet. And the comparison of this "prophetic vision," featuring a prebattle palaver between a lustful goddess and her pampered devotee, with the majestic revelation of the Trinity and of the seraphim sounding forth the vibrant *Tersanctus*, shows not only how deeply modern criticism has fallen, but also to what extremes of artificialities the enemies of direct revelation will resort.

The other evidence for extra-Scriptural prophecy which Barton, Smith, and others adduce is even weaker. Parallels have been drawn between Biblical prophecy and Babylonian divination; but the hepatoscopy, the astrology, and the necromancy that flourished on the banks of the Euphrates only emphasize the fundamental differences that separate the two unrelated institutions. Stade's theory of the Canaanite origin lacks even the approach to demonstration; and the more recent discovery of "close parallels" to Old Testament prophecy (Wenomon's report concerning the "divine seizure" of a courtier at Byblos and the oracle sent to Zakar, king of Hamath, through his seers) are nothing but expressions of the ceremonious divination of heathendom as it has been practised throughout the aging centuries.

III.

If prophecy is thus neither of Arabic nor of extra-Semitic origin, is it related, as MacDonald suggests, to psychic precognition, the phenomenon which appears with apparent spontaneity and allegedly reveals the future? MacDonald insists: "It is becoming assured that certain human beings, under certain conditions, in certain ways, and from time to time have flashes of precognition; . . . they are of the most multifarious character, come unexpectedly, mixed with non-veridical matter; a door opens and shuts, and that is all. There seems no purpose to them; no mind behind them. That is of course because we do not yet know enough about them. They are irrational in a sense; but there seems no escaping it that they precede their events in our world of space and time. . . . This means that we can, not irrationally, conceive of the Hebrew prophets as having had *in flashes* precognition of events still to come. This would be in flashes only." (P. 86.)

This is not the occasion for a review of psychic investigation, though it may be said that all of MacDonald's assertions have been challenged. But the very suggestion of reducing the Hebrew prophet to a crystal-ball gazer, who is illumined by sporadic psychic flashes, is preposterous. No flashing automatism could reveal to Isaiah the intricate details of his fifty-third chapter, which Luther describes as a clearer record than that of the evangelists. No psychic process could make Abraham rejoice to see the day of Christ or give David

the prevision of the crucifixion, death, and resurrection of our Savior. With all its emphasis on the new psychology, this theory of prophetic automatisms catalogs itself as a flare-back to the days of coarse rationalism, when everything miraculous and supernatural was explained away as a manifestation of physical or psychical forces.

IV.

These investigations, which eliminate the theory of the extra-Biblical and merely naturalistic origin of prophecy, directly corroborate the fundamental Biblical attitude that the institution of prophecy is a unique and exclusive gift of God. It is a basic truth of Scripture that "prophecy came not in the old time by the will of man" (2 Pet. 1, 21); and any theory which eliminates the direct will of God in bestowing the revelations of prophecy stands condemned by the clear utterance of Scripture. Prophetic revelation, then, is not a natural process, but the conscious and deliberate bestowal of divine love. It is furthermore a commonplace of the Scriptures that God spoke to His chosen people Israel through the prophets in a particular manifestation of His love. The preeminence of Israel, according to God's own Word in Amos (2, 11, 12), is among other blessings this, that God "raised up of your sons for prophets." When God "at sundry times and in divers manners spake in time past," He addressed Himself "unto the fathers by the prophets," Heb. 1, 1. It is furthermore evident that every specific, spiritual prophet to God's people mentioned in the Old Testament is of the chosen race. Even those who address foreign nations and raise their voices against Gentile atrocities are Israelites. It is true of course that God sent dreams to an Egyptian (Gen. 41, 1), a Midianite (Judg. 7, 13), a Babylonian (Dan. 2, 1), a Roman (Matt. 27, 19), but these exceptional cases are not instances of prophecy. It is true also that Balaam was employed to utter a glorious Messianic prediction; but this does not make him a prophet any more than numerous other Biblical figures to whom God appeared and who were granted a glimpse of the future can be called prophets. As we reexamine the Scriptural records, the conviction forces itself upon us with increased emphasis that the Biblical statements regard Hebrew prophecy as a unique institution among God's people of the Old Testament, granted by His abundant mercy for the revelation of His will. And when this Scriptural truth is found to be corroborated by the demonstrable fact that there are no traces of prophecy, in the Biblical sense, in any other nation, and that there is no naturalistic explanation for this function, the Christian will cherish his Bible and the prophetic statements of its sacred pages as a unique and priceless offering of divine love, which culminates in the prophecy of that highest love, the prophesied and fulfilled self-sacrifice of God's only Son as the world's Redeemer from sin.

WALTER A. MAIER.

Luthers eigene Verbesserungen an seiner Bibelübersetzung.

Obwohl das hier gestellte Thema in dem zur Verfügung stehenden Raum kaum adäquat dargestellt, geschweige denn erschöpft werden kann, so soll doch wenigstens dies wenige dargeboten werden, damit alle diejenigen, die sich wirklich für Luther und seine Arbeit interessieren, zu weiterem Studium und Forschen angeregt werden. Nur auf diese Weise nämlich ist es möglich, daß wir uns wieder einigermaßen vergewissern können, was es mit der hervorragendsten Leistung des Reformators auf sich hat, mit seiner Übersetzung der ganzen Bibel in die deutsche Sprache. Diese Arbeit war es, die bei Luther während der besten Jahre seines Lebens, von 1521 bis 1534, im Mittelpunkt seines theologischen Interesses stand. Ohne das mit dieser Arbeit verbundene gründliche Studium der Schrift hätten wir kaum seine bedeutendsten Werke, seine Vorreden auf die verschiedenen Bücher der Schrift, seine liturgischen Arbeiten, seine Katechismen, die Schwabacher und die Marburger Artikel als Vorbereitung auf die Augstana, seine Schriften wider die Schwärmer und besonders auch seine trefflichen Auslegungen vieler biblischen Bücher gehabt.

Um aber die Arbeit Luthers als des Übersetzers der Bibel recht zu würdigen, ist es nötig, nicht nur auf seine erste Übertragung des Schrifttextes zu achten, sondern auch ganz besonders auf die Mühe, deren er sich unterzog, um seine Übersetzung fortwährend zu verbessern, nicht nur im Interesse einer reineren Sprache, sondern auch besonders in der Absicht, das Verständnis des Textes zu erleichtern und Jesus als Kern und Stern der Schrift in den Vordergrund zu stellen. Ja, wir können es getrost und in lobendem Sinne von Luther sagen, daß seine Bibelübersetzung eine Tendenzübersetzung im besten Sinne des Wortes ist, nämlich in der Bedeutung, die wir in Christi eigener Anweisung finden: „Suchet in der Schrift; denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darinnen; und sie ist's, die von mir zeuget“, Joh. 5, 39.

Die Übersetzung des Neuen Testaments, die Luther während seines Wartburgaufenthaltes anfertigte, war bekanntlich nicht der erste Versuch des Reformators auf dem Gebiete der Bibelübersetzung. Es werden im Gegenteil in der Regel zwölf Versuche Luthers auf diesem Gebiete vor dem 18. Dezember 1521 aufgezählt: 1. die sieben Bußpsalmen, 1517; 2. das Vaterunser, 1518; 3. der 110. Psalm, Augsburg 1518; 4. Matth. 16, 13—20, Leipzig 1519; 5. das Gebet Manasse als Anhang zu „Kurze Anweisung, wie man beichten soll“, Leipzig 1519; 6. die Zehn Gebote, Wittenberg 1520; 7. der 68. Psalm, Wartburg 1521; 8. das Magnifikat, 1521; 9. der 119. Psalm, 1521; 10. der 37. Psalm, Wittenberg 1521; 11. Luf. 17, 11—19, Wartburg 1521; 12. Luf. 21, 25—36, Wittenberg 1521.

Machen wir einige Vergleiche zwischen diesen ersten Versuchen Luthers und seinem September-Testament sowie der vollendeten Luther-

bibel etwa in der Gestalt, die sie zwischen 1522 und 1545 annahm. Wir nehmen zunächst einige Verse aus den ersten neutestamentlichen Übertragungen und stellen diese neben die Formen der Ausgabe vom September 1522.

Frühere Form.

Lut. 1, 51—55: Er wirket gewaltiglich mit seinem Arm, und zerstöret alle die Hoffärtigen im Gemüt ihres Herzens. Er setzet ab die großen Herren von ihrer Herrschaft, und erhöhet, die da niedrig und nichts sind. Er macht satt die Hungrigen mit allerlei Gütern, und die Reichen läßt er ledig bleiben. Er nimmt auf sein Volk Israel, das ihm dienet, nachdem er gedacht an seine Barmherzigkeit. Wie er denn versprochen hat unsern Vätern, Abraham und seinen Kindern in Ewigkeit. (VII, 1376.)

Lut. 2, 7: Sie hat ihn in Tuche gewickelt und gelegt.

September-Testament.

Er hat Gewalt übet mit seinem Arm, und zerstreuet, die da hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er hat die Gewaltigen vom Stuhl gestoßen, und die Niedrigen erhaben. Die Hungrigen hat er mit Gütern erfüllt und die Reichen leer gelassen. Er hat der Barmherzigkeit gedacht und seinem Diener Israel aufgeholfen, wie er geredet hat unsern Vätern, Abraham und seinem Samen ewiglich. (Das Neue Testament Deutsch, LXIII.)

Sie wickelte ihn in Bindeln.

Stellen wir nun auch gleich einige Vergleiche an zwischen der Übersetzungsarbeit Luthers vor 1522 im Alten Testament und den ersten gedruckten Ausgaben von Teilen des Alten Testaments.

Frühere Form.

Pf. 6, 1—5: Ach Gott, straf mich nicht in deinem Zorn, und lastete mich nicht in deinem Grimme. Ach Gott, erbarme dich mein, denn ich bin schwach; mache mich gesund, denn alle meine Gebeine erschroden sind. Und meine Seele sehr erschroden ist, aber, o Gott, wie lange? Ach Gott, lehre erwidern, und erlöse meine Seele, mache mich selig um deiner Barmherzigkeit willen. Denn in dem Tode ist niemand, der dein gedentt, aber in der Hölle, wer wird dir Lob und Dank sagen? (IV, 1658.)

Pf. 32, 1—4: Selig sind die, denen ihre Ungerechtigkeit erlassen sind, denen ihre Missetat bedeckt sind. Selig ist der Mensch, dem Gott nicht Sünde zurechnet, und in seinem Geiste nicht Trügnis ist. Denn ich habe geschwiegen, alle meine Gebeine sind veraltet, da ich den ganzen Tag schreie. Denn Tag und Nacht drückt mich schwerlich deine Hand, ich bin befohret in meinem Jammer, als der Dornstachel eingestochen ist. (IV, 1668. Übersetzung von 1517.)

Spätere Form.

Ach Herr, straf mich nicht in deinem Zorn, und züchtige mich nicht in deinem Grimm. Herr, sei mir gnädig, denn ich bin schwach. Heile mich, Herr, denn meine Gebeine sind erschroden, und meine Seele ist sehr erschroden. Ach du, Herr, wie lange? Wende dich, Herr, und errette meine Seele, hilf mir um deiner Güte willen. Denn in dem Tod gedentt man dein nicht, wer will dir in der Hölle danken? (Die Übersetzung von 1524. IV, 7 f.)

Wohl dem, dem die Übertretung vergeben sind, des Sünde bedeckt ist. Wohl dem Menschen, dem der Herr die Missetat nicht zurechnet, in des Geistes kein Falschheit ist. Denn da ich's wollte verschweigen, verschmachteten meine Gebeine durch mein täglich Heulen. Denn deine Hand war Tag und Nacht schwer auf mir, mein Saft vertrocknete, wie im Sommer. (Übersetzung von 1524. IV, 27.)

Hier ist besonders der vierte Vers für das wachsende Verständnis Luthers von Wichtigkeit, da seine spätere Übersetzung klar zeigt, wie er auf Grund des hebräischen Textes bestimmte Fortschritte in seiner deutschen Bibel machte. Luther sah seine Arbeit immer wieder nach, ging seine Übersetzung immer wieder durch, um sie so genau und dabei doch so deutsch wie möglich zu gestalten.

Aber nicht nur Luthers erste Übersetzung der Bußpsalmen ist von Wichtigkeit, wenn wir seine Fortschritte auf dem Gebiete der deutschen Bibel recht würdigen wollen, sondern auch seine weiteren Versuche von 1518 und 1521.

Übersetzung vom Jahre 1518.

Pf. 110, 4. 7. 8: Deine Völker werden sein die Freiwilligen in dem Tage deiner Kraft, in heiliger Fierbe; aus der Mutter der Morgenröte soll dir geboren werden der Tau deiner Kindenschaft. — Er wird ein Richter sein in der Heidenchaft, er wird erfüllen, was zerfallen ist, er wird zerschlagen die Häupter, die über vieler Leute Land regieren. Er wird trinken in seiner Wegfahrt von dem Wasserströme, darum wird er das Haupt erheben. (V, 891 f.)

Übersetzung vom Mai 1521.

Pf. 68, 3—5: Wie der Rauch sich verweht, so verwehe sich's; wie das Wachs vor dem Feuer zerschmelzt, also müssen auch vergehen die Ungerechten vor Gottes Angesicht. Und die Gerechten sich freuen und hüpfen vor Gottes Angesicht, und in Freuden alle Wonne haben. Singet Gott, psalterspielet seinem Namen, psaltet ihm den Weg, der da fährt in Araboth, Herr ist sein Name; seid gutes Muts vor seinem Angesicht. (V, 657 f.)

Diese Vergleiche werden noch interessanter, wenn man die verbesserte Übersetzung vom Jahre 1524 mit der endlichen Revision vergleicht. Wir sehen mit welcher unermüdllichen Geduld und Energie Luther seine Arbeit an seiner Bibelübersetzung getan hat.

Dies ergibt sich ferner aus einem Vergleich zwischen einzelnen Versen des Lutherschen September-Testaments vom Jahre 1522 und den späteren Revisionen.

September-Testament.

Luf. 1, 39: Maria aber stund auf in den Tagen, und ging auf das Gebirge mit Juchten zu der Stadt Judae und kam in das Haus Zacharias und grüßete Elisabeth.

Luf. 1, 68: Gebenedeiet sei Gott der Herr von Israel, denn er hat besucht und erlöset sein Volk.

Luf. 1, 76. 77: Und du Kindlein wirst ein Prophet des Höchsten heißen; du wirst vor dem Herrn hergehen, daß du seinen Weg bereitest und Erkenntnis der Seligkeit gebest seinem Volk, die da ist in Vergebung ihrer Sünden.

Luf. 2, 14: Preis sei Gott in der Höhe.

Übersetzung vom Jahre 1524.

Dein Volk wird williglich da sein am Tage deiner Macht, in heiligem Schmut. Aus Mutterleibe mit der Morgenröte kommt dir der Tau deiner Geburt. — Er wird richten unter den Heiden, er wird's voll toter Leichname machen; er wird zerschmeißen das Haupt über viel Vande. Er wird trinken vom Bach auf dem Wege, darum wird er das Haupt emporheben. (IV, 97.)

Übersetzung vom Jahre 1524.

Wie der Rauch vertrieben wird, so vertreibe sie; wie das Wachs zerschmelzet vom Feuer, so müssen umkommen die Gottlosen vor Gott. Die Gerechten aber müssen sich freuen und fröhlich sein vor Gott, und in Freuden Wonne haben. Singet Gott, lobsinget seinem Namen, machet Pahn dem, der da sanft herfähret, er heißt Herr, und freuet euch vor ihm. (IV, 56.)

Spätere Revision.

Maria aber stund auf in den Tagen und ging auf das Gebirge endlich zu der Stadt Judä, und kam in das Haus Zacharias und grüßete Elisabeth.

Gelobet sei der Herr, der Gott Israel; denn er hat besucht und erlöst sein Volk.

Und du Kindlein wirst ein Prophet des Höchsten heißen; du wirst vor dem Herrn hergehen, daß du seinen Weg bereitest, und Erkenntnis des Heils gebest seinem Volk, die da ist in Vergebung ihrer Sünden.

Ehre sei Gott in der Höhe.

Die späteren Verbesserungen sind tatsächlich an Hunderten von Stellen zu finden. Und doch ist diese Tatsache längst nicht so auffallend, tritt längst nicht so stark hervor wie ihr Korrelat, nämlich daß verhältnismäßig wenige Veränderungen nötig waren, daß Luthers erstes Produkt der Vollkommenheit schon so nahe war.

Wir können nicht umhin, in diesem Zusammenhang Luthers Übersetzung der Propheten zu erwähnen, in der sein Fortschritt besonders bemerkbar ist. Hier wird von vielen Seiten die Frage aufgeworfen: Wie steht es mit den sogenannten Wormser Propheten? Hat diese Übersetzung, die 1527 erschien, Luthers Arbeit so beeinflusst, daß er nicht selbständig übersetzte, sondern sich, besonders auch in seiner Revisionsarbeit, von Dengf und Häker leiten ließ? Stellen wir Luthers Fassung von Hab. 3, 4, 5 neben die von Dengf:

Luther, 1526.

Sein Glanz war wie ein Licht, Glänzen gingen von seinen Händen; daselbst war heimlich seine Macht. Vor ihm herging Pestilenz, und Plage ging aus zu seinen Füßen.

Dengf, 1527.

Sein Schein war wie das Licht, und Glänze gingen von seinem Ort; daselbst war sein Kraft verborgen. Pestilenz ging vor ihm her, und ein Strahl ging aus bei seinen Füßen.

Hier haben offenbar beide Übersetzer selbständig gearbeitet, während in der Epistel der Christmette der Wormser Text vom Jahre 1527 dem Lutherschen Text von 1526 nachgebildet ist, so daß Baring schreibt, daß die starke Abhängigkeit Dengfs von dem älteren Wortlaut Luthers sehr deutlich ist.

Dagegen zeigt ein Vergleich der Lutherschen Übersetzung von Jes. 9 vom Jahre 1526 mit seiner zweiten Bearbeitung vom Jahre 1528, desgleichen seine erste Übersetzung von Jes. 60 vom Jahre 1522 mit seiner späteren Bearbeitung vom Jahre 1528, daß die inzwischen erschienene Übersetzung von Dengf und Häker ihn wenigstens beeinflusst hat, so daß er einzelne Wendungen herübergenommen hat.

Jesajas 60.

Luther, 1522: Stand auf, laß dich erleuchten, Jerusalem; denn dein Licht ist kumen, und die Klarheit Gottes ist aufgangen über dir.

Dengf-Häker, 1527: Mach dich auf, laß dich erleuchten, dann dein Licht kommt daher, und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dich.

Luther, 1528: Mache dich auf, werde Licht, denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir.

Baring kommt auf Grund längeren Studiums („Die Wormser Propheten“, S. 6) zu folgendem Resultat: „Luther hat alles als Hilfsmittel in seinen Dienst gestellt . . .; von Dengfs Sprachkenntnis hat er zweifellos gelernt. . . . Dengf wie Luther (seit etwa 1526) übersetzten selbständig aus dem Urtext. Dengf ist abhängig von Luther; mitunter zeigt er sich gewandter als Luther 1526 und früher. Luther folgt ihm später gelegentlich im Verständnis des Wortlautes; doch bleibt Dengf weit hinter dem späteren Luther zurück.“ Gerade hierin zeigt sich Luthers

Größe, daß er nicht in rechthaberischem Stolge alles besser wissen wollte als andere Leute, sondern gern bereit war, andern den Vortritt zu lassen. Es will manchmal scheinen, daß er in dieser Hinsicht des Guten zu viel getan hat.

Ehe wir diese kurze Skizze schließen, ist es nötig, auf einen Vorzug der Lutherschen Bibelübersetzung in seinen eigenen Verbesserungen hinzuweisen, der kaum genügende Anerkennung gefunden hat. Dieser Vorzug findet sich in der von Luther nach Vorbild altgermanischer Poesie angewandten Alliteration oder dem Stabreim. Zunächst einige Beispiele:

1 Kön. 7, 12: Der Hof am Hause des Herrn und die Halle am Hause.

Pf. 8, 2: Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen, da man dir danket im Himmel.

Pf. 52, 4: Deine Zunge trachtet nach Schaden und schneidet mit Lügen wie ein scharf Schwertmesser.

Pf. 69, 20: Du weißt meine Schmach, Schande und Scham.

Pf. 86, 11: Weise mir, Herr, deinen Weg, daß ich wandle in deiner Wahrheit.

Pf. 104, 3: Du wölbest es oben mit Wasser, du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen und gehst auf den Fittichen des Windes.

Jer. 25, 16: Daß sie trinken, taumeln und toll werden.

3 Mos. 25, 20: Denn wir säen nicht, so sammeln wir auch kein Getreide ein.

3 Mos. 26, 6: Daß ihr schlafet und euch niemand schrecke.

5 Mos. 32, 2: Meine Lehre triefe wie der Regen, und meine Rede fließe wie Tau, wie der Regen auf das Gras und wie die Tropfen auf das Kraut.

Job 11, 8: Es ist höher denn der Himmel, was willst du tun? tiefer denn die Hölle, was kannst du wissen?

Jes. 40, 31: Daß sie laufen und nicht matt werden, daß sie wandeln und nicht müde werden.

Jes. 44, 3: Ich will Wasser gießen auf die Durstige und Ströme auf die Dürre.

Und daß dies nicht etwa zufällig ist, sondern daß, wie Paul Hermann schreibt, Luther mit Bewußtsein die Alliteration gebraucht hat, läßt sich leicht durch einen Vergleich der verschiedenen Ausgaben seiner Übersetzung beweisen, die er selber besorgt hat. Aus Hermanns Einleitung zum „Geliand“ seien folgende Proben von Luthers Übersetzungskunst mitgeteilt, indem wir immer die frühere Übertragung zuerst setzen:

5 Mos. 32, 6: Du närricht und unweises Volk. — Du toll und töricht Volk.

Pf. 33, 1: Freuet euch im Herrn, ihr Gerechten, den Aufrichtigen stehet das Rühmen wohl an. — Freuet euch des Herrn, ihr Gerechten, die Frommen sollen ihn schön preisen.

Pf. 46, 4: Wenn gleich das Meer tobete und auf einen Haufen führe. — Wenn gleich das Meer wütete und wallete.

Pf. 111, 9: Heilig und schrecklich ist sein Name. — Heilig und hehr ist sein Name.

Epr. 14, 13: Das Herz hat auch im Lachen Schmerzen, und das Ende der Freude ist Gramen. — Nach dem Lachen kommt das Trauern, und nach der Freude kommt Leid.

Jer. 2, 32: Vergisset doch eine Jungfrau ihres Kranzes nicht noch eine Braut ihres Schleiers. — Vergisset doch eine Jungfrau ihres Schmuckes nicht noch eine Braut ihres Schleiers.

Mark. 14, 33: Und fing an zu erzittern und zu ängstigen. — Und fing an zu zittern und zu zagen.

Diese Beispiele ließen sich um das Zehnfache vermehren. Man nehme nur seine Lutherbibel und streiche sich die Alliterationen in den Psalmen an. Es ist wahrlich der Mühe wert, in diesem Jubeljahr auch den Luthertext der Bibel wieder gründlich zu studieren, auch von der sprachlichen Seite aus. Es ist gewiß nicht zu viel behauptet, daß in dieser Beziehung keine moderne Übersetzung die Lutherbibel übertrifft.

P. E. K r e z m a n n.

Ottomar Fuerbringer.

1810—1892.

The sainted Dr. Joseph Schmidt, a former president of our Fort Wayne Concordia and successor of Ottomar Fuerbringer as president of the Michigan District, in his sermon at the latter's burial accorded him this significant tribute: "God, the Lord, calls His servants and places them all on the same footing in this respect, that they are His ministers, servants of the Most High. In other respects, such as gifts, position, and sphere of activity, however, there is a great difference among them. No one will deny that our Fuerbringer was a prominent servant of God, outstanding in his endowments and in his fidelity. Not commonplace, but extraordinary talents had been vouchsafed unto him. . . . A humble servant of the Lord was all he wished to be. . . . As a true theologian he accepted the Word of God as the rule of his theology as well as of his faith and life. 'It is written' was the deciding factor for him, and he knew no compromise and no yielding, and this gave him an unshakable steadfastness."

This fine testimonial from one who was personally acquainted with Ottomar Fuerbringer characterizes him splendidly and may well serve as an introduction for the brief sketch of his life which is here offered.

In his interesting biography of Ottomar Fuerbringer, published in Volumes 49 and 50 of *Der Lutheraner*, the sainted Rev. F. Lochner wrote: "In Fuerbringer passed away the last of the theologians of the Saxon immigration, 1839, which was so important for the reconstruction of the true Lutheran Church in America." Dr. A. L. Graebner called him "the profoundest thinker among the fathers of the Missouri Synod."

The more one studies the early history of our Synod, the more one is impressed with the greatness of the leaders and founders.

Familiarity breeds increasing admiration. These men, whom the Lord had gathered together in strange ways and led to our American soil, were cast in a heroic mold, and Ottomar Fuerbringer was by no means the least of them. There are many things in his life that are exemplary and should inspire the generation of pastors that is to-day carrying on the work of the fathers.

Ottomar Fuerbringer was born at Gera, Reuss, Germany, June 30, 1810, the son of William Fuerbringer and Christine Ernestine, *née* Graef. It was an ancient family, which could trace its lineage back to the fourteenth century. His parents were well-to-do and socially prominent, but infected spiritually by the prevalent rationalism. He was a highly gifted boy, and in spite of the early death of his father and the consequent straitened circumstances of his mother it was arranged that he could attend the *Rutheneum*, the famous Gera *Gymnasium*, where he progressed so rapidly that he had to spend two years in *Prima* because he was too young to enter the university.

He was not yet fully eighteen when he matriculated at the University of Leipzig and took up the study of theology. His religious training from childhood had been rationalistic. At Leipzig all but two of his professors, August Hahn and F. W. Lindner, Sr., were out-and-out rationalists, and the teaching of Christian doctrine done by these two was, as Professor Guenther says, *schwaechlich*.

Although he had enrolled for the study of theology and attended lectures in that department, Fuerbringer was particularly interested in history, German literature, and philosophy. He did not take part in the wild life of some of the students, but lived decently and honorably and, being athletically inclined, exercised himself in turning, riding, and swimming.

It was after his first year at Leipzig that he experienced the religious awakening which was to influence his career and shape his future life. A group of students, prompted by the testimony of several believing laymen and by a candidate named Kuehn, formed a club, which met regularly to read old German literature and the Bible. Theo. Brohm, J. F. Buenger, Otto Herman and Carl Ferdinand William Walther, and Franz Delitzsch, the later famous theologian, were some of the other members besides Ottomar Fuerbringer. For a time Professor Lindner conducted a weekly *collegium philo-biblicum* for them, expounding the Scriptures and giving the students practical directions in homiletics. Fuerbringer became interested enough to engage in the study of the Greek New Testament privately. He also made the acquaintance of a pious cobbler named Goetsching, who advised the study of the Lutheran Confessions. As a result he was the first to reach a conviction of the truth of orthodox Lutheranism. Through Goetsching the club-members found a little church where Magister Haensel preached the pure Gospel. Contact

was also made with Pastor Martin Stephan of the Bohemian church in Dresden through one of his followers, named Wetzel. Although this circle of truth-seeking young men was hated by the other students and ridiculed as bigots, pietists, obscurantists, and the like, they continued their devotional studies, and the ties thus formed and strengthened continued for the most part throughout life.

When Fuerbringer's student days came to a close in the spring of 1831, he was fortunate in obtaining through a friend, the merchant Schwabe, the appointment of tutor at a private boys' school in Eichenberg, conducted by Pastor G. H. Loeber. He was to spend the next seven years of his life with this pious, God-fearing, and consecrated man, — a privilege and a blessing for which he was grateful ever afterwards.

After a year at Eichenberg, Ottomar Fuerbringer presented himself at Gera for the examination *pro ministerio*. The examiners were of course rationalists, who found him well prepared, but passed him very unwillingly on account of his strictly orthodox views and gave him no hope for an appointment. He was by no means downcast on this account, but returned to Eichenberg joyfully, continued to teach his pupils, studied theology, and preached occasionally for Loeber, especially on festival days.

It was during his Eichenberg sojourn that he met Martin Stephan personally; he went to him on one occasion for counsel. He was, like the others of the circle, strongly attracted to the man by his earnest Lutheranism, his evangelical preaching, and his pastoral experience. It was also during this time that negotiations were begun by Graf Dethleff von Einsiedel to obtain Ottomar Fuerbringer for the directorate of the new missionary seminary planned by the Missionary Society of Dresden (later the famous Leipzig Mission Society). Martin Stephan, on consultation, suggested a course of procedure that caused the Graf to change his plans. Afterwards the renowned Karl Graul occupied the office intended for Fuerbringer. It is evident that the Lord wanted Fuerbringer for another field.

The story of the Saxon emigration of 1838—39 need not be rehearsed in this connection. It will suffice to state briefly Fuerbringer's part in it. He left Bremerhaven, together with G. H. Loeber, on the *Republic*, in October, 1838. From New Orleans they traveled to St. Louis on the river steamer *Knickerbocker*, arriving on January 30, 1839. Together with C. F. W. Walther, G. H. Loeber, and others, he remained in St. Louis for a time, but in the late spring he also went to Perry County, Missouri, where the majority of the immigrants had settled. In the midst of the distress and turmoil of the colony there he and Brohm and Buenger undertook the task for which these three must ever receive the gratitude of posterity, — the erection of a little log-cabin college and seminary. They obtained the

support of the pastors, G. H. Loeber (Altenburg), E. G. Keyl (Frohna), and C. F. W. Walther (Dresden), for the project. There will always be something heart-stirring in the picture of these men felling trees, sawing logs, and digging a well in order that an institution might be established for the teaching and perpetuation of the faith which they held so dear and for which they had sacrificed and endured so much. Their example, their trust, their vision of the future, puts us to shame in our day. Our opportunities are vast, and yet we are slow and timid in meeting them as joyously and aggressively as we ought.

When the building was dedicated in October and opened in December, 1839, and instruction was begun, Ottomar Fuerbringer taught ancient languages and history. After C. F. W. Walther and J. F. Buenger were called to St. Louis, he and Brohm carried on alone.

However, it was not to be for long. By the following summer he was at work in a congregation of his own. Very likely at the suggestion of Theo. Buenger, later known as "Kantor Buenger," Fuerbringer was called to serve a group of Hanoverians and Hessians who had settled at Elkhorn Prairie (now Venedy), Illinois. Here Fuerbringer experienced a full share of the hardships and privations of pioneer life. The story of his journey to Elkhorn Prairie from St. Louis and his reception there is worth repeating. The distance between these places is about 40 miles. There were no transportation facilities. Otto Herman Walther, pastor of Old Trinity in St. Louis, accompanied Fuerbringer on foot as far as Belleville. They were met at the tavern there by a reception committee of one, in the person of W. Huellskoetter. The three partook of a frugal breakfast of bread, cheese, and beer, and Fuerbringer took leave of Walther, who trudged back to St. Louis alone. Huellskoetter had brought a horse, on which he expected the new pastor to ride, while he himself would walk the twenty-two miles to Elkhorn Prairie at his side. As saddles were rare among the poverty-stricken settlers, Huellskoetter had simply strapped a blanket across the horse's back. Fuerbringer had no desire to ride at first. When he finally took his turn, he found that riding without stirrups made his legs as tired as walking did. The two men changed off, now walking, now riding, and finally arrived at their destination late at night, weary and dusty. Rev. Mangelsdorf, a successor of Fuerbringer's at Venedy, wrote: "This tiresome journey was, so to say, a slight foretaste of the many inconveniences, tribulations, privations, and heavy crosses under which he was to labor here."

Elkhorn Prairie was a typical pioneer community. The people dwelt in cabins built of rude logs. Nails were scarce and too expensive, so that the shingles on the roofs were simply weighted down with logs placed over them, and the flooring, loosely laid, was uneven, warped, and if one inadvertently stepped on one end, the strip

would fly up and hit one in the face. There were fireplaces, but no stoves. The parsonage was no better than the other cabins. On winter mornings the neighbors would look over to the parsonage to see whether smoke was issuing from its chimney or whether the pastor had frozen to death during the night. To Fuerbringer's church at Venedy we may apply the words written of a similar edifice elsewhere:—

Crude the pew and crude the pulpit,
Simple every outward form,
Rough the timber, bare the ceiling;
So it speaks of stress and storm,
Speaks of pilgrim, speaks of stranger,
Speaks of tears and victories won,
Speaks of hardships and of danger
And of duty nobly done.

In the fall of 1842, Fuerbringer brought a wife to his parsonage, the widow of Otto Herman Walther, Agnes Ernestine, *née* Buenger, with her small son, John Walther, and her adopted daughter, who later married Prof. M. Guenther.

There were not only external hardships, but also internal troubles, to try the pastor. His personal courage, his fidelity to orthodox Lutheranism, and his pastoral wisdom are very evident during the strife that arose among his people on account of his insistence that the use of the rationalistic catechism and hymn-book which had been brought over from Germany be discontinued. His enemies threatened him with bodily harm, even employed rowdies to waylay and club him, but to no avail. A split in the congregation came in 1845. Fuerbringer and his loyal adherents were forced to give up the church property (although some restitution was made for the loss) and to build a new church; but the controversy had the effect of strengthening the faith of those who remained true to the Lutheran principles. The congregation flourished and grew by immigration. Fuerbringer preached and taught school regularly. A preaching-station was founded at Grand Prairie, which became a *Filialgemeinde* in 1850. A soundly Lutheran congregational constitution was adopted in 1849. All in all it was a blessed ministry, and Fuerbringer and his family lived happily on the little which his people were able to contribute. In 1849 his salary, including *Schulgeld*, was only \$130.50.

Riches unsearchable he preached
And drew this pittance for his household needs,
And yet he seemed to think it was enough.
I do not know that ever he complained.

There are two things that occurred during the time of Fuerbringer's pastorate at Venedy that deserve mention. One is his participation in the deliberations that led to the establishment of our Synodical Constitution and the founding of Synod. He was present

at the historic conference between the Saxons and the Loehe men in St. Louis, 1846. Lochner, who was also in attendance, says: "I had occasion to see what an important part Ottomar Fuerbringer had in this work and in general in the organization of Synod." He also attended the organization meeting in Chicago, 1847, although his congregation did not join till the following year. It is evident that his opinion and counsel were eagerly sought and appreciated.

The other matter is indicative of the esteem in which he was held for his deep theological learning. When in 1848 arrangements were under way to remove the college and seminary from Altenburg to St. Louis and a new theological professor was to be chosen, many had Fuerbringer in mind, and it was particularly C. F. W. Walther who urged his election. However, Walther himself was elected in October, 1849, and Fuerbringer was destined to remain in the active ministry.

At this time the young Synod was in the midst of its historic controversy with Grabau and the Buffalo Synod. Some of the congregations that had been associated with Grabau turned to Missouri and sought pastors from this body. A congregation in Buffalo extended a call to Ottomar Fuerbringer several times. Upon his repeated declination the congregation finally asked the fourth synodical convention (1850, in St. Louis) to urge him to accept. He begged to be excused, however. A group of Lutherans who had settled at Freistadt and Kirchhayn, near Milwaukee, having had their attention favorably directed to him in this connection, sent him a vocation, which he did accept.

The remainder of Fuerbringer's life was spent in the North. He served the congregation at Freistadt from 1851 to 1858 and then followed a call to St. Lawrence's Church at Frankenmuth, Michigan, where he remained until his death in 1892.

Noteworthy in regard to his pastorate at Freistadt is the fact that he was there thrown into the midst of the Grabau controversy. His series of articles on the subject, which appeared in Volume 9 of *Der Lutheraner* ("*Geschichtlich-theologischer Beitrag zu vollstaendiger Beurteilung der Streitigkeiten zwischen den Grabauianern und den sogenannten Missouriern*"), Lochner says, was so historically exact and truthful and so theologically sound that Grabau in his *Informatorium* did not even attempt a refutation, but referred to them as *Fuerbringers Fuerbringerei*. It might also be mentioned that Fuerbringer contributed the initial article in *Lehre und Wehre*, "*Zur Lehre vom heiligen Predigtamt*," January, 1855, Vol. I, No. 1.

His outstanding gifts of leadership, objective judgment, his theological depth and soundness, his method of clarifying the principles and then applying them to the problems at hand, not only endeared him to his people, but also to his fellow-pastors far and near.

Of his work as shepherd of the flocks at Freistadt and Frankenmuth we are unable to give a finer description than the following, originally paid to another:—

He had his work to do,
And did it faithfully, as unto God;
And where he labored, hungry hearts were blest,
Sinners became good men. The village smiled
Where Fuerbringer abode.
As God blest Obed-Edom and his house
The while the ark was there, so did He bless
The towns and fields and hamlets where this man
Dwelt, with God's glory in his humble soul.

He was at Frankenmuth when the Civil War broke out. Upon receipt of the notice from the Government that the town should make up its quota of men for military service, Fuerbringer called together his people and advocated that the unmarried men volunteer, so that the married men would not be forced to leave their families. His words had the result that then and later the single men furnished the quota voluntarily, and the Government did not have to resort to the draft in Frankenmuth at all.

During the time of his pastorate at Freistadt the first division of Synod into Districts was made, and Fuerbringer received the election to the presidency of the Northern District, which then comprised the States of Wisconsin and Michigan. He served in this capacity for eighteen years, until 1872, when he asked to be relieved. However, when in 1874 a new division of the District took place and Wisconsin and Minnesota became the Northwestern District and Michigan, with Ontario added, remained the Northern District, he was elected President again. Though somewhat reluctantly, he accepted and officiated until 1882.

He continued to serve his congregation in spite of his advancing age and growing physical weakness. In 1884 his son Ludwig, then a student at our Seminary in St. Louis, took over the work for three months while he was taking treatments for his eyes, and in 1885 the son was called to serve as his father's assistant. Father and son labored together until finally death called Ottomar Fuerbringer to the Church Triumphant, on July 12, 1892.

With his passing the last of the fathers and founders of our Synod was laid to rest. He was a staunch Christian, a loyal Lutheran, a true theologian, a consecrated pastor, a devoted husband and father, and a sterling example of posterity.

O God, let not that race of giants die!
Give us more men like them, old-fashioned, brave,
True to the truth, men that have made the Church
Mighty and glad and songful in the past!

W. G. POLACK.

Zur Lehre von der Reue.

„Die rechte Lehre von der Reue hat keine Sekte; nur unsere lutherische Kirche hat sie.“ (Walther, *Gesetz u. Evangelium*, S. 244.) Bei den Sekten herrscht auf diesem Gebiet eitel Verwirrung. Und die Verwirrung des Begriffs Reue kann nicht anders als die Gewissen verwirren. „Ehe denn D. Luther geschrieben hat, sind eitel dunkle, verworrene Schriften und Bücher von der Buße vorhanden gewesen. . . . Viel weniger hat das Volk aus ihren Predigten und verwirrten Büchern von der Buße eine Summa fassen mögen oder merken, was doch zu wahrer Buße vornehmlich gehört, wie oder durch was Weise ein Herz und Gewissen Ruhe und Frieden suchen mühte.“ (Apologie. *Trigl.*, S. 252, § 5.) Wird der Reue eine verkehrte Stelle in der Heilsordnung zugewiesen, läßt man sie auf einem ihr nicht zugewiesenen Gebiet funktionieren, zieht man sie in den Handel der Rechtfertigung, oder macht man sie zum Hauptfaktor in der Heiligung, so kann der arme Sünder nicht zur Gewißheit der Vergebung der Sünden kommen, und auf dem Gebiet der Heiligung wird nichts anderes als Gesetzeswerk erzeugt. Die Sache betrifft das Herz des Christentums. Es verlohnt sich darum, die mannigfachen Abirrungen in der Lehre von der Reue wieder einmal zu befehen. Die Verwirrung, die D. Luther aus dem Weg geräumt hatte, hat sich wieder mit Macht eingestellt. „Wie groß ist unter dem Einfluß des Pietismus und des Methodismus in der Kirche die Unklarheit über die Begriffe Bekehrung und Wiedergeburt geworden!“ (W. Lütgert, *Reich Gottes und Weltgeschichte*, S. 44.) Und das zum großen Teil infolge der Verwirrung des Begriffs Reue. Und wir Lutheraner dürfen nicht sicher sein. Die reformierte Verwirrung des Begriffs Buße und die pietistisch-methodistische Anschauung von der Reue, die uns bei unserer theologischen Lektüre entgegentreten, können gar leicht unsere Denkweise beeinflussen. Und was das Schlimmste ist, die römisch-rationalistisch-jüdische Anschauung von der Reue steckt auch in unserm alten Adam.

Auf mancherlei Weise wird der unbefehrte und der bekehrte Sünder über die Reue falsch belehrt und beraten. Wir wollen für diesmal die Frage befehen, ob die Reue das Heil des Sünders bewirkt.

I.

Die Frage, ob die Vergebung der Sünden von der ernstlichen Reue des Sünders abhängig ist (ganz oder teilweise), wird innerhalb der äußerlichen Christenheit von vielen Seiten bejaht. Rom bejaht die Frage sehr entschieden. Der Papst lehrt, daß der Mensch durch seine Reue, seinen Sündenschmerz und Sündenhaß, seine Sünden abbüßt, Vergebung seiner Sünden bewirkt. „Zu solcher Buße setzten sie drei Teile: Reue, Beichte, Genugtuung, mit solcher Vertröstung und Zusage, wo der Mensch recht reute, beichtete, genugtäte, so hätte er damit Vergebung verdient und die Sünde vor Gott bezahlt.“ (Schmall. *Art. Trigl.*, S. 480, § 12.) Die Römischen haben an dieser Darstellung ihrer Lehre nichts auszusetzen. Die *Catholic Encyclopedia* sagt: „If the detestation of sin arises from the love of God, who has been grievously offended, then contrition is deemed perfect. If it arises from any other motive, such as loss of heaven, fear of hell, or the heinousness of guilt, it is termed imperfect contrition, or attrition. It is the clear teaching of the Church that perfect contrition justifies the sinner even without the Sacrament of Penance.“ (*Sub v. "Attrition."*) Die *Catholic Encyclopedia* kennt ihren *Catechismus Romanus*. Da heißt es: „Die Wirkung

der wahren Reue, von der oben die Rede gewesen, ist derart, daß wir kraft derselben sogleich Verzeihung aller Sünden vom Herrn erlangen.“ (II, 5, 30. Frage.) Und der *Catechismus Romanus* kennt sein Tridentinum: „Die Synode lehrt, daß . . . es manchmal geschieht, daß diese Reue vollkommen ist durch die Liebe und mit Gott versöhnt, ehe dies Sakrament [der Buße] tatsächlich empfangen wird.“ (Sess. XIV, cap. IV.) Freilich kann der Sünder nicht genau wissen, ob seine Reue eine vollkommene ist; es wäre gefährlich, sich darauf zu verlassen. Der leichtere und zuverlässigere Weg ist der der sakramentlichen Buße. Die aus der Furcht entstehende Reue treibt ihn an, der Sünde zu entsagen und williglich zu beichten; auf die vollkommene Beichte folgt die Absolution; das teilt Gnade mit, dadurch die Halbreue zur vollen, willigen, freudigen Reue (contritio) wird; der Pönitent leistet die vorgeschriebene Genugthuung — und seine Sünden sind hinweggetan. (Cf. G. Plitt, Einl. in die Aug., S. 338.) Das ist richtig, sagt das Tridentinum. „Wenn jemand leugnet, zur gänzlichen und vollkommenen Vergebung seien beim Büßenden drei Handlungen erforderlich, gleichsam als die Materie des Sakraments der Buße, nämlich die Reue, die Beichte und die Genugthuung . . . , der sei verflucht!“ (Sess. 14, can. 4.) Und Klees katholische Dogmatik sagt gar, indem sie sich auf den 5. Kanon beruft, „die unvollkommene Reue, da der Mensch die beleidigte göttliche Gerechtigkeit fürchtet, vor der Abscheulichkeit der Sünde sich entsetzt, den Willen faßt, nicht mehr zu sündigen, und Gott als Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginnt, ist zur Nachlassung der Sünden im Sakrament hinreichend“. (R. C.³ s. v. „Buße“.) Ja, die römische Kirche lehrt entschieden, daß der Sünder durch die Reue das Heil erlangt.

Und dem stimmt der Rationalismus von ganzem Herzen zu. Die Befehrung (Buße), wodurch der Mensch das Heil erlangt, besteht nach dem Rationalismus in der moralischen Besserung des Lebens, und diese Besserung beginnt und bekundet sich in der Reue. Die mit der Erkenntnis und Verabscheuung der Sünden beginnende Besserung des Menschen ist der Weg des Heils. Der alte Rationalist R. G. Bretschneider lehrt: „Die Ankündigung, mit welcher Jesus vor dem Volk auftrat, war die Ermahnung zu einer sittlichen Umänderung des Gemüths („tut Buße“). . . . Die Summa dessen, was er seinen Jüngern vortrug, ist in der sogenannten Bergpredigt enthalten, deren Inhalt summarisch dieser ist: 1. Sittliche Reinheit und Güte ist die erste Bedingung zur Erlangung des Gottesreiches. . . . Nur reine Gesinnung und Gehorsam gegen Gottes Gesetz macht des ewigen Lebens würdig und teilhaftig.“ (Die Religiöse Glaubenslehre, S. 281.) Der Unitarier Eliot sagt: „Gott ist bereit, uns zu rechtfertigen, uns wieder zu Gnaden anzunehmen, wenn wir zu ihm kommen mit gläubigem, vertrauensvollem Herzen, indem wir versuchen, seinen Willen zu tun als Nachfolger Christi. . . . Die Hauptbedingung und vielleicht die einzige, unter welcher wir Vergebung der vorigen Sünden empfangen, ist ein Akt, welcher seiner Natur nach Verdienst ausschließt. Es ist ein Akt der Selbstverleugnung, der Fußfall eines überführten Sünders vor Gott, der Akt des aufrichtigen Bekenntnisses und der Buße, mit einem Wort der Akt der Selbstübergabe an Gott, welcher von der Schrift Glaube genannt wird.“ (*Discourses*, S. 108. Siehe Günther, *Symbolik*, S. 234.) Das ist, naturgemäß, die Lehre aller derjenigen, die die stellvertretende Genugthuung Christi leugnen. „The Socinians, who deny the atonement for sin by the death of Christ, maintain that repentance is the only atonement required.“ (R. Shaw, *Exp. of Westm. Con.*, S. 183.) Die liberale *Encyclopedia of Religion and Ethics* (J. Hastings) legt dar, wie und

warum die Reue das Heil zuwege bringt: "The sorrow of repentance reacts on the soul, strengthening it to meet the new task of moral reformation. . . . How can a man be freed from the burden of his past sins since this burden is itself the creation of his own free spiritual activity? The answer is that the law of continuity is not the only law that obtains in the spiritual realm. There is also a law of recovery or redemption. If the law of moral sequence alone held good, the very purpose of its existence would be frustrated, for it would paralyze all efforts to achieve a life of virtue and righteousness. Moreover, the very fact that man is capable of self-condemnation is proof that evil-doing is not an adequate expression of his personality. How could he condemn himself if there was not in him the consciousness of an ideal to which he owes allegiances? In condemning himself, the penitent has already risen above the self that he condemns. In repentance, what does the penitent man really do? By an inward act he dissociates himself from his sin; he takes the side of God and of all good men in judging it unworthy of his nature and at war with the real order of life." (*S. v. "Repentance."*) Dies ist der Heilsweg nach dem liberalen Ehdneß Cate: "Repent ye and believe in the Gospel," Mark 1, 14. 15. Jesus came, bringing Good News of God. The kingdom of God was at hand; to receive its benefits, there were required a change of mind and a readiness to accept and trust the Good News. . . . The demand that the kingdom of God made from man was that they should live as children of the God whose gracious will for men was now revealed. . . . If we seek to earn God's favor by obedience, it is not enough that we should abstain from evil deeds. We must perfectly fulfil His will, and that means perfect love and purity of heart. . . . Severe as were the requirements which God made of His children, Jesus could thus speak of His message as Good News." Und in diesem Sinn ist der Satz zu verstehen: "The prodigal has to come to himself and, in order that he may do so, has to experience the connection between sin and sorrow." (*What shall We Say of Christ?* S. 62. 151 ff.)

In der jüdischen Theologie nimmt die Reue dieselbe Stelle ein wie im Rationalismus und Katholizismus. Und es kann nur von Nutzen sein, wenn wir uns das vergegenwärtigen. Diejenigen, die von der Reue das Heil erwarten, sollten sich mit der Entstehungsgeschichte dieses grundstürzenden Irrtums vertraut machen. Dieser Irrtum ist auf jüdischem Boden heimisch. Wie will der Jude selig werden? "It is within the power of every man to redeem himself from sin by resolutely breaking away from it and turning to God, whose loving-kindness is ever extended to the returning sinner. . . . The prophets demanded a regeneration of the heart, *i. e.*, a determined turning from sin and returning to God by striving after righteousness. . . . 'Repentance and works of charity are man's intercessors before God's throne.' (Shab. 38a.) . . . Where Paulinism speaks of a 'saving grace' of God through Christ, Judaism emphasizes the redeeming power of *teshuba* ('return'), which is nothing else than man's self-redemption from the thralldom of sin. . . . Repentance is not an outward act, as Weber (*Juedische Theologie*, p. 261) endeavors to represent it, but an inner cleansing of the heart (*Pesik*, 161b). It must be perfectly sincere, true contrition, coupled with shame and self-reproach, and confession (*Ber.*, 12b; *Hag.*, 5a, etc.). It is well analyzed by Philo, in *De Execrationibus*, § 8, as a feeling of shame and self-reproach, which leads to a frank and sincere confession and a change of heart and of conduct. . . . In the Catholic Church contrition, confession, and satisfaction become parts of the sacra-

mental act of *poenitentia*, whereas the Protestant churches follow the Pauline teaching pure and simple. (See Herzog-Hauck 'Real-Enzy.' s. v. 'Busse.')

So beschreibt die *Jewish Encyclopedia* (s. v. "Repentance") die jüdische Reue. Und sie sagt sich entschieden los von der diesbezüglichen Lehre Pauli und des Protestantismus.

Es gibt nun aber viele Protestanten, die sich die jüdische Lehre von der Reue gefallen lassen. Die römisch-rationalistisch-jüdische Lehre von einer seligmachenden Reue ist nicht auf ihr Entstehungsgebiet beschränkt geblieben, sondern ist in weite Kreise der protestantischen Kirchen eingedrungen. Mit dem Begriff *satisfactio operis* operieren diese Kreise gerade nicht. "But we must direct attention to one feature of the error which is so much in vogue even among Protestants as to constitute a menace to the Christian life. It is the wide-spread notion that contrition itself is an atonement for sin. The thought is that the regret for a transgression is an adequate satisfaction to righteousness for the wrong done, — that sorrow felt fully pays for the sin and balances the account." (M. Loy, *The Augsburg Confession*, S. 746.) Und D. Walther hat es für nötig gefunden, gerade auch lutherische Prediger vor diesem groben Irrtum zu warnen. "Es geschieht leider allzuoft, daß Prediger, welche echt lutherisch sein wollen, in dieser Weise Gesetz und Evangelium vermischen, daß sie die Reue so hinstellen, als sei dieselbe eine Ursache der Vergebung der Sünden." (Gesetz u. Ev., S. 240.)

Folgende Beispiele mögen zeigen, wie infolge „der pietistischen Abwandlung des reformatorischen Evangeliums, welche sich im Methodismus vollendet“ (Lütgert, op. cit., S. 43), und des gefehlten Begriffs der Besehrung, der von Anfang an in der reformierten Theologie heimisch war, und der uns allen anlebenden jüdisch-rationalistisch-römischen *opinio legis* die Meinung weitverbreitet ist, daß die Reue Gott gnädig stimme, daß der Sündenschmerz und die angeblich damit verbundene Besserung die Vergebung der Sünden nach sich ziehe. Die Beispiele sollen auch dartun, daß der übel beraten ist, der einer Abhandlung über die Reue bloß deswegen zu folgen geneigt ist, weil sie nicht von einem römischen Theologen geschrieben ist. Das Federal Council lehrt die Sünder also beten: "Almighty God, . . . here and now may every selfish passion and desire be quiet that by the sorrows of repentance our souls may be purified." Und es gibt diese Anweisung: "If we desire the good with all our hearts and put forth our will to turn absolutely from all selfishness and sin and hold fast to the faith, we shall have the assurance of forgiven sin." "An honest confession opens the door to God's forgiving grace. . . . The soul that makes confession to Christ is washed through and through, and the seeds of iniquity are driven out." "Repentance¹⁾ brings forth deeds that tend to destroy, or atone for, the evil that one has done. Revulsion at one's sin frequently leads to unusual endeavor for good. Turning from evil and seeking to do right, one loses the sense of separation from God that sin brings. One feels forgiven." (*Fellowship of Prayer*, 1925; 1928; 1930.) Traktate der Apostolic Faith Mission drücken es so aus: "There is only one way back to God, and this through repentance and godly sorrow for sin. . . . God will save you if you give Him a chance. He will blot out the clouds of sin, dispel the darkness, and set you free. Do you feel real repentance down in your heart? . . . The moment you are honest enough to admit your condition before God, repent of your sins, get

1) Daß in der reformierten Sprache *repentance* gewöhnlich nicht Besehrung, sondern Reue und Lebensbesserung heißt, wird später dargelegt werden.

down before Him and seek forgiveness, begin at the bottom and be willing to make the past right, God will forgive you. Like David, who sinned against God, go down before Him, repent of your sins, and God will restore you. Salvation comes only through repentance and forsaking sin." Mancher, der dergleichen liest und hört, wird das Rechte heraus hören und in seiner Sündenangst Gott um Vergebung um Christi willen anrufen. Die meisten werden sich aber durch das Verkehrte und durch den Zusammenhang des an sich etwa Richtigen mit dem Verkehrten verwirren lassen und meinen, daß die Sündenangst und die geforderte Absage an die Sünde die Bedingungen der Vergebung sind. Im Kommentar Matthew Henrys ist zu lesen: "Repent; for your sins shall be pardoned upon your repentance. Return to God in a way of duty, and He will, through Christ, return to you in a way of mercy." (Matth. 3, 1 ff.) A. Rodemeher, „Sammlung von Beispielen“, S. 105: „Die Buße führt zum Trost der Sündenvergebung, indem Gott seiner Natur nach dem nicht vergeben kann, dem seine Sünden nicht leid sind.“ Das könnte man allenfalls recht verstehen. Aber es heißt weiter: „Bußtränen, welche aus einem zerfnirschten Herzen kommen, erweichen das Herz Gottes. Es wird durch Seufzerhauch getrübt ein Spiegel zwar, doch wird durch Seufzerhauch der Seele Spiegel klar.“ G. Staller: "Confession separates the man from the sin, being a kind of violent ejection of the latter. But it has an influence, too, on Him against whom we have sinned. It has a kind of atoning power." (*The Ethic of Jesus*, S. 166.) C. Ziske: "All worthy penitence, whether with sacramental confession or without it, surely receives God's fullest forgiveness. . . . He, and He only, forgives, and there can be no doubt that He freely forgives all in whom He sees the movements of contrition." (*The Faith by which We Live*, S. 210. 213.) *A New Commentary on H. S.* (Bishop Gore): "John emphasized the ethical requirements as a condition of entrance into the Kingdom. . . . Assuredly any theory of the atonement which leads us to imagine that there is in the heart of God any other requirement of the individual sinner than that of penitence and self-humiliating return, any reluctance to meet penitence with plenary absolution, is very much in the wrong." (*N. T.*, S. 133. 228.)

Wie haben die pietistischen Prediger praktiziert, und wie reden sie noch heute? „Reue ist nötig, das sagt die Schrift auf allen Blättern. Das sagt euch schon eure Vernunft, daß Gott euch nichts vergeben kann, wenn ihr aus eurer Sünde euch nichts macht. Ihr müßt Reue haben“ (Walther, *Gesetz u. Ev.*, S. 241), als ob die Vergebung von der Reue abhinge. „Die Pietisten haben erst die armen Seelen in schreckliche Not hineingetrieben, indem sie sagten: Dir gehört nicht eher Trost, als bis du eine rechtschaffene Reue erfahren hast. Wenn jemand aber erklärte: Ich habe genug gebetet, genug auf meinen Knien gerungen, genug geweint und geheult und geklagt vor Gott, aber mein Herz bleibt wie Stein, dann haben sie auch so gesagt: Wöchtest du denn nicht gerne Reue haben? Und wenn dann diese Frage bejaht wurde, so sprachen sie: Nun, dann tröste dich nur! Weil du so gerne Reue haben wöchtest, so wird dir Gott gnädig sein und dir deine Sünden vergeben. Das ist aber eine verfluchte Lehre! Das heißt die elende, miserable, verächtliche Reue an Stelle des Herrn Jesu setzen.“ (*Gesetz u. Ev.*, 1893, S. 106. — Vgl. Meusel, *R. G.*, s. v. „Bußkampf“.) — Wie soll man das verstehen, was G. A. W. Haas schreibt? "There are moral conditions of forgiveness. If it is rightly sought and properly used, it must be preceded by genuine repentance. A change of mind and heart must take place

which condemns, and is sorry for, the wrong that has been done and the sin that has been committed. Where this change of mind has occurred, forgiveness becomes the assurance which the troubled conscience needs." (*What Ought I to Believe?* S. 75.) Und in einer Textbearbeitung für einen Kindergottesdienst am Buß- und Betttag, die „Pastoralblätter“ (Herausgeber E. Stange) im Novemberheft von 1932 darbot, heißt es gar: „Gott ruft uns zu: „Ihr kommt nicht durch, wenn ihr in falschem Stolz auf die eigenen Leistungen pocht. Ihr kommt nicht weiter, wenn ihr in krasser Selbstsucht bloß an euch selbst denkt. Haltet ein! Am Ende dieses Weges steht das Verderben. Schlagt einen andern Weg ein! Statt Stolz — Demut und Dank, statt Selbstsucht — Hilfsbereitschaft und freudige Opfer: das ist der Weg zum Leben, das ist der Weg zu Gott.“

So wird in mannigfachen Variationen in protestantischen, ja auch lutherischen Kreisen die Meinung ausgesprochen, daß der Sünder durch seine Reue und Lebensbesserung des Heils teilhaftig wird. Sie läßt sich so schwer ausrotten. Sie drang schon frühzeitig in die christliche Kirche ein, diese „gefehllich falsche Vorstellung, als wären die Reue und ihre Äußerungen in Fasten und Kasteiungen verdienstlich und zur Sünden tilgung behilflich, als könne und müsse der Sünder durch freiwillig übernommene Leiden seine Sünde abbüßen. . . . So bildete sich seit dem dritten Jahrhundert ein bestimmt geregeltes Verfahren der Kirche gegen diejenigen aus, welche nach der Taufe in schwere Sünden gefallen und darum aus der Gemeinde ausgeschlossen, aber zur Abbüßung ihrer Schuld bereit sind und die Wiederaufnahme begehren. Das ist die in verschiedenen Stadien verlaufende Bußdisziplin in der alten Kirche.“ (Meusel, Kirchl. Handl., s. v. „Buße“.) Die Reformation räumte mit dem Irrtum auf — und er schleicht sich immer wieder ein! Es ist darum nötig, immer wieder daran zu erinnern, was die Schrift von der Reue und ihrer Notwendigkeit sagt.

Welche Stellung nimmt nach der Schrift die Reue in der Heilsordnung ein? Es gilt hier, zwei Wahrheiten zu betonen und sie dabei aufs reinlichste auseinanderzuhalten, damit nicht aus der Heilsordnung eine Unheilsordnung gemacht wird. Die erste ist diese: Zur Rettung des Sünders ist die Reue absolut notwendig. Die zweite: Die Reue verschafft in keiner Weise das Heil.

Die Reue, die Erkenntnis der Sünde, des Zornes Gottes und der wohlverdienten Verdammnis, ist notwendig, weil es ohne diese Erkenntnis nicht zur Bekehrung des Sünders kommt. In jedem Fall, da ein Sünder zum Glauben kam, ist die Gewissensangst vor Gottes Zorn und der drohenden Verdammnis vorhergegangen. Der Kerkermeister ward zitternd, Apost. 16, 29, den Dreitausend ging's durchs Herz, Apost. 2, 37, der Zöllner schlug an seine Brust, Luk. 18, 13, der verlorne Sohn sprach: „Vater, ich habe gesündigt“, Luk. 15, 18, und Gott spricht: „Befehret euch zu mir von ganzem Herzen mit Fasten, mit Weinen, mit Klagen. Zerreißt eure Herzen!“ Joel 2, 12 f. So kommt es zur Bekehrung: „Durch dieses Mittel, nämlich die Predigt und Gehör seines Wortes, wirkt Gott und bricht unsere Herzen und zeucht den Menschen, daß er durch die Predigt des Gesetzes seine Sünde und Gottes Zorn erkennt und wahrhaftiges Schrecken, Reue und Leid im Herzen empfindet und durch die Predigt und Betrachtung des heiligen Evangelii von der gnadenreichen Vergebung der Sünden in Christo ein Fünkeln des Glaubens in ihm angezündet wird.“ (F. C. Trigl., 902, 54.) Der Ruf zur Buße, zu wahrhaftiger Sündenkenntnis, muß der Predigt des Evangeliums immer, in jedem Fall, unter allen Umständen vorangehen. So predigte

der Heiland: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ Mark. 1, 15. Und er hat seiner Kirche den Auftrag gegeben, in seinem Namen zu predigen „Buße und Vergebung der Sünden“, Luk. 24, 47.²⁾

Ohne die Reue kann es zu keiner Besehrung kommen. Warum nicht? Weil der Mensch, der seine Sündennot nicht kennt, kein Verlangen nach der rettenden Gnade Gottes haben kann. Der sichere und selbstgerechte Sünder verachtet das Evangelium. Das drückt der Heiland so aus: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Ich bin kommen, zu rufen die Sünder zur Buße und nicht die Gerechten“, Luk. 5, 31 f. Luther drückt es so aus: „Solange der Bahn von der eigenen Gerechtigkeit im Menschen bleibt, bleibt auch ein unermesslicher Stolz, Vermessenheit, Haß gegen Gott, Verachtung der Gnade und Barmherzigkeit, Unwissenheit in bezug auf die Verheißungen und auf Christus. Es kommt nicht in das Herz, es schmeckt auch nicht die Predigt von der Vergebung der Sünden umsonst, um Christi willen.“ (IX, 411.) Die Apologie drückt es so aus: „Sichere und fleischliche Herzen, die Gottes Zorn und ihre Sünde nicht fühlen, achten keines Trostes.“ (Trigl., 264, § 51.) Darum ist die Reue durchaus notwendig; sie ist die unerlässliche Vorbereitung auf die Entstehung des Glaubens. Wenn die Donnerart des Gesetzes das sichere Herz zermalmt, das rechte Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes gewirkt hat, „das heißt die rechte Buße anfangen, . . . auf daß sie sich erkennen als verlorne Menschen und also dem Herrn bereitet würden, die Gnade zu empfangen und der Sünden Vergebung von ihm zu erwarten“. (Schmalk. Art. Trigl., 478, § 2 ff.) „Wenn die Sünder nur erschrocken sind vor Gottes Zorn und der Hölle, dann sind sie bereitet, das Evangelium zu empfangen.“ (Gef. u. Eb., 229.) Es bleibt dabei: „Wahre Reue muß vorhergehen.“ (F. C. Trigl., 922, § 23.) Ohne Reue keine Besehrung! Der Glaube, die Annahme der Vergebung der Sünden, hat nicht Raum in einem Herzen, das die Notwendigkeit der Vergebung nicht kennt. Glaube und Selbstgerechtigkeit können nicht beieinander wohnen. „Fides concipitur in terroribus conscientiae“ (Apol. Trigl., 160, § 21), und niemals anders. So notwendig und unerlässlich ist die Reue als Vorbereitung auf die Entstehung des Glaubens, daß man sie getrost als zur Besehrung gehörend bezeichnen darf. „Und ist wahre, rechte Buße eigentlich Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben glauben an das Evangelium.“ (Augsb. Konf., Art. XII. Apol. Trigl., 258, § 28.) „Wie viele Stücke gehören zur Buße? Zwei: die Reue und der Glaube.“ (Dietrichs Katechismus, Frage 136.) „Da niemand die im Evangelium dargebotene Gnade annimmt, der nicht zuvor seiner Sünden wegen sich ewig verlorengibt, so muß der Predigt des Evangeliums die Predigt des Gesetzes voran- und zur Seite gehen. Röm. 3, 20. . . . Wird die Besehrung durch das Evangelium unter Zuhilfenahme des Gesetzes gewirkt, so sind damit auch schon die inneren Vorgänge bezeichnet, unter denen eine Besehrung sich vollzieht. Es sind dies a. die Gewissensschrecken (terrores conscientiae), welche das Herz ob der aus dem Gesetz erkannten Sünde empfindet, Apost. 16, 29, 30; b. das Vertrauen des Herzens (fiducia cordis) auf die Vergebung der Sünden, welche im Evangelium zugesagt wird, Apost. 16, 31. Zur Besehrung gehören also Reue und Glaube.“ (Christl. Dogm. II, S. 551.)

2) An etlichen Orten der Heiligen Schrift wird Buße für „die ganze Besehrung des Menschen“ genommen, an andern, „da unterschiedlich gesetzt wird die Buße und der Glaube“, für Reue. (F. C. Trigl., 952, 7 f.)

Ohne Reue keine Befehrung! Für diesen Satz darf man aber nun nicht ohne weiteres den Satz setzen: ohne Reue keine Vergebung der Sünden. Dieser nackte Satz würde besagen, daß die Vergebung der Sünden irgendwie an die Reue geknüpft wäre. Die Schrift scharft aber aufs entschiedenste diese zweite Wahrheit ein: die Reue bringt in keiner Weise, weder ganz noch teilweise, auch nicht zum tausendsten Teil, die Vergebung zuwege. Die *terrores conscientiae* bewegen Gott in keiner Weise und in keiner Hinsicht, die Sünde zu vergeben. Die Sündenangst und die vorgeblich mit der Sündenangst einsetzende Besserung des Lebens stimmen Gott nicht gnädig. Es ist nur ein Ding, das Gott gnädig stimmen konnte. Das ist das zur Sühnung unserer Sünden vergossene Blut Christi. Gott ist dem Sünder um Christi willen gnädig, hat der Sünderwelt um Christi willen die Sünden vergeben, und indem der Sünder durch den Glauben diese Vergebung annimmt, kommt er persönlich in den Besitz der Vergebung. „So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“, Röm. 3, 28. Die Reue gehört nicht in den Handel der Rechtfertigung. Wer sagt, daß die Reue die Bedingung und Voraussetzung der Vergebung ist, daß Gott den Sünder deswegen gnädig ansieht, weil er seine Sünde beklagt, weil er eben damit ein anderer, ein sittlich besserer Mensch geworden ist, der mischt Gesetzeswert, Menschenwert, in den Handel der Rechtfertigung und stößt die christliche Rechtfertigungslehre um. Gott wartet nicht darauf, daß sich im Menschen erst etwas Gutes zeige, ehe er ihn rechtfertigt. Gott macht „die Gottlosen gerecht“, Röm. 4, 5.

Gute Werke rechtfertigen nicht, und die Reue des noch Unbefebrten ist nicht einmal ein gutes Werk. Sie ist mit Haß gegen Gott verbunden. Nur der Gläubige liebt Gott. Wer Gott kennt und mit Gott handelt nur auf Grund des Gesetzes, das dem Sünder nichts anderes bietet als Gottes Zorn, der kann Gott nicht lieben. Er hadert mit Gott. Er haßt Gott. „Ich aber, der ich mich, so untadelhaft ich auch als Mönch lebte, vor Gott als einen Sünder befand und ein sehr unruhiges Gewissen hatte, auch die Zuversicht nicht fassen konnte, daß er durch meine Genugthuung versöhnt werde, liebte nicht den gerechten Gott, der die Sünder straft; ja ich haßte ihn.“ (Luther, XIV, 447.) Sollte Gott rechtfertigen auf Grund solcher Gottlosigkeit? Und auch die Reue des Christen kann nicht Grund der Rechtfertigung sein. Sie gehört ja freilich in die Kategorie der guten Werke. Das Kind Gottes beklagt seine Sünde aus Liebe zu Gott. Es ist eine heilige Reue. Da findet sich der gottwohlgefällige Haß gegen die Sünde. Aber damit verdient der Christ nicht die Vergebung seiner Sünden. Dieses Stück der Heiligung ist wie alle andern guten Werke unvollkommen, mit Sünde vermischt, ist stets mit der knechtischen Furcht verbunden. Und es ist ja die Folge, kann darum nicht die Ursache der Vergebung der Sünden sein. Es gibt nur ein Ding, das den Sünder gerecht macht: die von dem Glauben ergriffene Genugthuung Christi.

In der lutherischen Kirche ist die Rede nicht erlaubt, daß die Reue das Heil bewirke. Das lutherische Bekenntnis lehrt klar und bestimmt: „Also auch verläßt sich der Glaube in der Rechtfertigung vor Gott weder auf die Reue noch auf die Liebe oder andere Tugenden, sondern allein auf Christum. . . . Es ist auch weder Reue oder Liebe oder andere Tugenden, sondern allein der Glaube das einzige Mittel und Werkzeug, damit und dadurch wir Gottes Gnade, das Verdienst Christi und Vergebung der Sünden, so uns in der Verheißung des Evangelii vorgetragen werden, empfangen und annehmen können.“ (F. C. Trigl., 924, § 30 f. Apol., 298, § 51 f.) „Darum hüte dich, daß du nicht auf deine Reue vertrauest

oder deinem Schmerz die Erlösung der Sünden zuschreibest. Denn Gott sieht dich nicht darum an, sondern um deines Glaubens willen." (Luther, XIX, 84; XIII, 546. 1953.)

Der christliche Prediger hat sich vor allen Nebenwendungen zu hüten, die die Meinung hervorrufen könnten, daß die Reue irgendwie Gott zur Vergebung bewege oder die Vergebung bedinge. Ist folgende Darstellung richtig: „So richtet er freundlich seinen Petrus auf, als dieser die schwere Schuld der dreimaligen Verleugnung mit einer Flut heißer Bußtränen bekannt hatte"? (E. L. Couard, Evangelienpredigten, S. 420.) Christus hat nicht erst dann Petrus freundlich ausgerichtet, als er seine Sünde mit heißen Bußtränen bekannt hatte. Daß Petrus bitterlich weinte, war die Folge der von Christo dargereichten Vergebung. Es sind nun einmal nicht die Bußtränen, die Gottes Herz erweichen, weder die, welche aus einem unbefehrten zerknirschten Herzen kommen, noch die, welche aus einem gläubigen zerknirschten Herzen kommen. Im ersten Falle sind es keine heiligen Bußtränen, sondern unheilige Verzweiflungstränen. Und die heißen Bußtränen des Befehrten sind allerdings heilig, entstammen einer gottwohlgefälligen Gesinnung; dabei sind sie aber auch wegen des Fleisches des Christen unrein. Weber die Reue, die dem Glauben vorbegeht, noch die, die dem Glauben folgt, taugt zum Glaubensgrund. Man darf die Sache auch nicht so darstellen, wie es in J. Stumpfs „Dogmatik" geschieht: „Nowhere in all the pages of Holy Scripture is a promise of forgiveness held out to any persons but the penitent and contrite. And since a man cannot possibly believe a promise which has not been made nor accept a gift which has not been offered, the impenitent man cannot possibly have saving faith. Before he can have it, he must first genuinely acknowledge and lament his sins and earnestly desire deliverance from them; for only then will he have a promise in which to place his trust." (*The Chr. Faith*, S. 214.) Freilich ist der, der seine Sünde nicht bereut, kein Gläubiger. Freilich darf man den, der seine Sünde nicht bereut, nicht mit dem Evangelium trösten. Man darf die Perlen nicht vor die Säue werfen. Stumpf will wohl nicht mehr als dies sagen. Aber man darf unter keinen Umständen sagen, daß der Sünder nur dann, wenn er seine Sünde bereut, die Verheißung der Vergebung hat, nur dann darauf bauen kann. Man darf nicht so reden, als gäbe es keine objektive, allgemeine, allen Sündern geltende Vergebung. Es stünde schlimm, wenn der Sünder erst dann eine Verheißung der Vergebung hätte, wenn er danach verlangte. Es entsteht kein Verlangen nach Vergebung um Christi willen, wenn nicht erst diese Vergebung dargeboten wird. Die Verheißung ist unbedingt.³⁾

Die falsche Lehre von der Heilswirksamkeit der Reue ist kein geringes Ding, kein nebensächliches Abweichen von der reinen Lehre.

3) Zahn gibt dieser Sache eine ausgesprochen synergistische Wendung: „Das Evangelium verkündigt den Menschen eine allgemeine Amnestie Gottes, . . . tut dies aber von vornherein und stets nur unter der Bedingung der *μετάνοια* und *πίστις*. . . . Der von den Predigern des Evangeliums dargebotene Sündenerlaß gilt trotz der Universalität der Heilsabsicht Gottes und Jesu von vornherein nicht allen, sondern so, wie Jesus es hier darstellt, immer nur einigen Menschen, nämlich denjenigen, welche die gestellte Bedingung zu erfüllen gewillt sind." (Ev. Joh., Kap. 20, 23.) — übrigens, welch eine gewaltsame Gedankenkonstruktion: eine Universalität der Heilsabsicht Gottes, die auf eine Klasse von Menschen beschränkt ist. Gott will alle retten, aber nur die, die gewisse Bedingungen zu erfüllen gewillt und fähig sind. Der Synergismus spielt sich bekanntlich als Retter der gratia universalis auf, räumt aber infolge seines Grundprinzips gründlich mit der Universalität der göttlichen Heilsabsicht auf.

Es geht um den Hauptartikel der christlichen Lehre. „Hier muß mit besonderem Fleiß darauf gar gute Acht gegeben werden, wenn der Artikel der Rechtfertigung rein bleiben soll: daß nicht dasjenige, was vor dem Glauben hergeht und was demselben nachfolgt [„vorgehende Neue und nachfolgende gute Werke“] zugleich mit in den Artikel der Rechtfertigung, als dazu nötig und gehörig, eingemengt oder eingeschoben werde.“ (F. C. Trigl., 922, § 24; 794, § 11. — Apol., 272, § 75.) „Sprechen wir es von vornherein aus: es gibt kein Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre, wo nicht beides in gleicher Strenge festgehalten wird: Nichtexistenz des Glaubens, wo nicht die Neue vorgeht, und Nichtexistenz der Neue innerhalb der Frage nach der Gerechtigkeit des Glaubens.“ (Frank, Theol. d. Kont. II, 61.) Und es geht um die Gewißheit der Vergebung, um das Heil des Sünders. Der Sünder muß verzweifeln, wenn die Gewißheit des Heils irgendwie, auf grob römisch-jüdische oder auf feine pietistisch-methodistische Weise, von der Gemütsverfassung oder dem sittlichen Zustand des Menschen abhängig gemacht wird. Nehmen wir die ernstesten Worte D. Piepers zu Herzen! „Weder was dem Glauben im Menschen vorhergeht (die Neue, contritio), noch was dem Glauben folgt (unio mystica, Heiligung und gute Werke usw.) darf dem Glauben als Aneignungsmittel der Vergebung der Sünden koordiniert oder mit ihm verbunden werden. Geschieht dies, so wird die ganze christliche Heilsordnung verkehrt und in eine Unheilsordnung verwandelt.“ (Christl. Dogm. II, 473.) Und die ersten Worte D. Balthers: „Solche Predigten wirken schädlich und verführen die Seelen, bringen sie zu falschem Glauben, zu falscher Hoffnung, zu falscher Neue, machen nur Heuchler und stürzen oft auch in Verzweiflung.“ (Gef. u. Eb., 238. Cf. Apol., 260, 34.) Und die ersten Worte D. Luthers: „Danach denke, daß die Schlüssel oder Vergebung der Sünden nicht steht auf unserer Neue oder Würdigkeit, wie sie lehren und verkehren; denn das ist ganz pelagianisch, türkisch, heidnisch, jüdisch, wiedertäuferisch, schwärmerisch und endechristlich; sondern wiederum, daß unsere Neue, Werk, Herz und was wir sind, sollen sich auf die Schlüssel bauen. . . . Neuen sollst du (das ist wahr), aber daß darum die Vergebung der Sünden sollte gewiß werden und des Schlüssels Werk bestätigen, das heißt den Glauben verlassen und Christum verleugnet. Er will dir die Sünden nicht um deinetwillen, sondern um sein selbst willen, aus lauter Gnaden, durch den Schlüssel, vergeben und schenken.“ (XIX, 943 f.)

(Fortsetzung folgt.) T. h. Engelder.

Die gemäßigte Linke im sozialen Reformprogramm der Reformationszeit.

Wenn wir über die naive Vorstellung hinausgekommen sind, als ob sich die kirchlich-religiöse Umkehr des sechzehnten Jahrhunderts in glattem, überall gleich breitem Strom vollzogen hätte, erstaunen wir nicht darüber, daß in jener bewegten Zeit neben den Ewigkeitsgedanken mancherlei Diesseitswünsche und Hoffnungen laut reden. Dabei denken und reden Humanisten, Reformatoren und Wiedertäufer anderes und in anderer Weise. Die Wiedertäufer gehören der ganz radikalen Linken an. Zwischen ihnen und den Reformatoren stehen Meinungen,

die weiter gehen als Luther, Calvin und Zwingli, aber nicht so weit wie die Wiedertäufer- und die Bauerngruppe.

Der schwäbische Priester Sebastian Frand wurde 1527 evangelischer Prediger in Bayern und ein strenger Lutheraner, der Andreas Althamers Kampfschrift gegen die Wiedertäufer übersehte und verbreiten half. Im nächsten Jahr legte er sein Amt nieder und wandte sich den Spiritualisten zu. Aus Straßburg ausgewiesen, wurde er Seifensieder und etwas später Buchdrucker und Verleger. Zusammen mit Schwendfeld vertrieben und in Schmalkalden 1540 als Ketzer verurteilt, lebte er die letzten Jahre in Basel († 1542 [43?]). Ein tiefgegründeter Gelehrter war er nicht, aber ein äußerst geistvoller Schriftsteller, und ein solcher kann auf breitere Wirkung rechnen als der gelehrte Fachmann, besonders dann, wenn er sich dem anschmiegt, was sowieso im Volk in natürlicher Weise vorhanden ist. In seiner „Kerchchronik“, die den von der Kirche Verurteilten zu ihrem Recht verhelfen wollte, konnte er auf die weiteste Zustimmung rechnen, aber auch in seinen Sammlungen der „Widerprüche“ der Heiligen Schrift und vor allen Dingen auf demjenigen Gedankengang, auf dem er den massiven Supernaturalismus durchbrach und — im Zusammenhang mit dem Erwachen der philosophischen Speculation der Reformationszeit — das Christentum in das Fließende der Religionsgeschichte stellte und es so relativierte. Frand sah in jeder religiösen Vergesellschaftung eine Tragik. Diese „Lebensinsicht“, die sich bei allen Schwärmereien über „die Kirche“ findet, wird gewöhnlich teuer bezahlt: die Religion selbst verliert sich meistens dabei. Frand schrieb: „Ich will und mag nit Päpstlich sein; ich will und mag nit Lutherisch sein; ich will und mag nit Zwinglisch sein; kein Wiedertäufer will ich sein.“ Trotzdem war ihm ein außergewöhnlicher Reichtum an Kenntnissen eigen und besonders eine deutliche Einsicht in die Verhältnisse seiner Gegenwart. Scharf kritisierte er die päpstliche Kirche.¹⁾ An den neuen Sekten geißelte er Hochmut, Mottengeist, Askese. Mit den neuen Glaubenslehren Luthers brach er, weil Luther ein größeres Gewicht auf den Glauben als auf das Leben lege. Aber auch die Welt außerhalb der Kirche züchtigte Frand. Die Fürsten seien Tyrannen; aus ihrer Tyrannei seien die meisten Abgaben entstanden, die Servitute (Nutznießungsteuern), Todfälle (Sterbesteuer), Frondienst, Zehnten, Zinsen, Zölle usw.²⁾ Darin irrte sich der Mann freilich; denn entstanden waren alle diese Pflichten am Anfang des Lehnswesens, als die Bauern und Städter diese Lasten als Bezahlung für die Versorgung und den Schutz durch die Burgen des Adels und der Fürsten auf sich nahmen. Aber auf Tyrannei war es zurückzuführen, daß die vielerlei Abgaben trotz der veränderten Verhältnisse beibehalten wurden. Mit aller Wucht trat Frand für Herabsetzung, in man-

1) Paradoxe, Nr. 89; Dritte Chronik, Ausg. v. 1536, Blatt 119 ff. 265 ff.

2) Zweite Chronik, Blatt 274 ff.

chen Fällen für Abschaffung der Abgaben ein, nicht nur, weil sie zu drückend waren, sondern auch deswegen, weil die Fürsten das erpreßte Geld zum Teil auf die Befriedigung ihrer sündhaften Neigungen verwandten. Trotzdem wollte er Gehorsam der Obrigkeit gegenüber sehen, da diese „um unserer Sünden willen besteht, den Guten zum Frommen, bis es Gott selber ändert“.³⁾ Und nicht nur Fürsten, sondern alle Stände haben am Verderben teil. Daher sei auch der Kaufmannstand zu solchem Reichtum und Ansehen gelangt. Man studiere jetzt aufs Geschäft wie vorher auf die freien Künste. Es müsse bald zum Bruch kommen. Er wollte nur einen mäßigen Genuß der äußeren Güter ermöglichen sehen. „Zu viel ist Gift und Tod. Die Schuld ist in unserer unersättlichen Begierde, nicht in der Kreatur Gottes.“ Aber der Kaufleute Hantierung sei ein öffentlicher Wucher und eine Räuberei geworden. Für ihn stand es deswegen fest, daß das Ende aller Dinge nahe sei. Einen Ausweg sah er nicht, wohl aber, daß es anders stehen würde, wenn das wahre Christentum (aber nicht das kirchliche) in den Menschen wohnte. Dann würden Laster und Verbrechen, jene Kaufmannsräuberei, der Übermut der Reichen, die Not der Armen verschwinden. Die Art des Besitzes und des Genußes, die dem Geist des Christentums die angemessenste sei, sei die Gütergemeinschaft. „Wir sollten alle Dinge gemein haben, wie gemeinen Sonnenschein. Weil aber menschliche Bosheit das Gemeinsame nicht mit Lieb' besitzen und teilen konnte, hat es menschliche Not erheischt, das Gemeine eigen zu machen. Darum sagt Augustin: ‚Aus menschlichem Recht und nicht aus göttlichem sagt man: Das Dorf ist mein.‘ Allein das Gemeine und Gemeinnützige ist rein, wie Gott allein rein ist. Im Himmel ist nichts Eigenes; in der Hölle will jeder Eigenes.“ Die Gleichheit des Besitzes müsse von den Christen möglichst wiederhergestellt werden; darum sollten sie, wenn sie mehr besäßen, als sie nötig hätten, den überschuß verschenken, zinslos leihen usw. Das allein entspreche auch der Vernunft und dem Naturrecht.⁴⁾ Die Weibergemeinschaft, die von manchen andern Zeitgenossen mit kommunistischen Anwandlungen gefordert wurde, verwarf er.⁵⁾

So fest er aber von der Richtigkeit der Gütergemeinschaft überzeugt war, so weit war er davon entfernt, sie um jeden Preis ins Leben einzuführen. Sie war ihm der vollkommenste Zustand des sozialen Lebens; er machte aber weder von ihr noch von irgendwelcher andern Art der gesellschaftlichen Einrichtungen die menschliche Glückseligkeit abhängig. „Es sind Reiche, ob sie gleich nichts haben, und sind arme Bettler in großem Reichtum. Der Arme hat ebenso genug als der Reiche, ob

3) Zweite Chronik, Blatt 275 ff.

4) Paradoxe, Nr. 153. In den Paradoxen 247 und 248 spricht Brand sich über Vernunftrecht in solchen Fragen aus.

5) Dritte Chronik, Blatt 97.

es wohl weder der Reiche noch der Arme glaubt.⁶⁾ Das Mittel für den Armen, sein tägliches Brot zu verdienen, ist die Arbeit, zu der die Menschen geboren sind wie der Vogel zum Fliegen. Nur den fleißigen Arbeiter kann Gott segnen; der fleißige Arbeiter aber kann auch auf Gottes Segen hoffen, wenn er voll Vertrauen zu ihm aufblickt.⁷⁾

„Arbeiter.“ Eigentliche Arbeit ist die auf das Notwendige gerichtete. Kunstgewerbe und Handel verdienen nicht eigentlich den Namen redlicher Arbeit. „Aus 1 Mose sieht man, daß die ersten frommen Väter nur des Viehs und des Feldes gewartet und davon Gottes Segen geerntet haben. Auch die Römer haben sich nur mit Vieh und Ackerbau abgegeben [!], zu denen sie nach jedem Krieg zurückgekehrt sind. . . . Wenn sie mit ihrer heidnischen Polizei zu uns Christen kämen, würden sie uns halb ausmustern und mehr denn den halben Teil der Welthandel daniellegen. Jetzt will man keine redliche und nützliche Arbeit mehr tun, sondern sich müßig mit jedermanns Schaden nähren. Deutschland geht zugrunde durch die Kaufleute [besonders die Importhändler], Gesellschaften [Monopole], Bucherer, Zinskäufer [Käufer von Wertpapieren], Geldwechsler, Fürtäufer [Spekulanten]. Wenn fortwährend [beim Importhandel] das Geld ausgeführt wird, ist es ein Wunder, daß sich noch irgend jemand ernähren kann. Die Hälfte der Nation arbeitet gar nicht und sollte ihre Tätigkeit lieber aufgeben und sich mit den Pflaffen ernähren lassen, da ihre Arbeit nicht nur nichts nützt, sondern schadet.“⁸⁾ Also was über Viehzucht, Ackerbau und Herstellung des Notwendigen geht, ist vom übel.

Aber nun redet doch Franck auch von der notwendigen Ausgleichung der Preise bei veränderten Verhältnissen, von dem Nutzen, den der Obsthandel gewähre, oder von den segensreichen Wirkungen des freien Gewerbes und des Handels für die Kultur der Völker! Er konnte also nicht umhin, gewisse wirtschaftliche Tatsachen anzuerkennen; aber er verstand und begriff nicht die darin gegebenen höheren wirtschaftlichen Fragen. Das lag aber an seiner eigentümlichen religiösen Einstellung. Wer sich „aus Vernunft und Naturrecht“ sein Ideal des Christentums zurechtmacht und dessen Wesen im mäßigen, alles überflüssige ausschließenden Besitz und Genuß sieht, für den sind alle höheren wirtschaftlichen Vorgänge nichts als Ausartungen und Mißbräuche, bei denen man die Vorsetzung preisen müsse, daß sie auch dieses Böse zum Guten zu wenden wisse.

Die äußerst zahlreichen Pamphlete und Flugschriften, die, besonders 1520—1525, erschienen und wieder und wieder verlegt wurden,⁹⁾ sind von Lesern vielfach mißbraucht worden. Man hat aus ihnen ein Echo

6) Paradoxe, Nr. 91. 92.

7) Paradoxe, Nr. 144.

8) Schluß des ersten Teils der Chronik. Auch Thomas More in England spricht sich in seinem *Utopia*, 1516, über Handel aus, läßt aber gerade den Außenhandel bestehen, den er allerdings dem Staate zuweist.

9) Gesammelt von Schade, „Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit“, und in *Pasquillarum Tomi Duo*, 1544. Siehe auch Räumers „Historisches Taschenbuch“, 1838, S. 321—324.

von tieferer religiöser Sehnsucht gerade aus den Volksschichten zu hören gemeint, als durch sie erwiesen wird. Das kommt daher, daß so mancher bei der Erklärung und in der Verwendung von schriftlichen Kundgebungen einzelner Personen oder von Gruppen der Vergangenheit diese Kundgebungen, Schriften, Bücher behandelt, als wären sie in sich vollständige, zeitlose Offenbarungen, während sie sehr oft an ihre Zeit, ihre Atmosphäre, ihre Begleitumstände, die Eigentümlichkeit gerade ihrer Verfasser usw. gebunden sind. Unsere Pasquille strotzen von Angriffen auf das Papsttum. Sie erklären, drei Zipfel vom deutschen Bett hätten die Pfaffen schon, und wenn Gott und Luther noch länger geschlafen hätten, so wäre der vierte auch schon in Pfaffenhänden. Es sei endlich an der Zeit, an die wahre Predigt zu denken.¹⁰⁾ Die Forderung der „wahren Predigt“ ist in diesen Flugschriften oft nur der Ausdruck der Hoffnung, daß bei Kirchenänderung die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände sich bessern werden. Aber die tiefgehende Unzufriedenheit im ganzen Volk wird dadurch allerdings belegt; auch die Übereinstimmung in der Kennung der Schuldigen und in den Forderungen. Den Kaiser und das Reichsrecht behandelten die Pasquille anfangs sanft. Aber in den kaiserlichen Verordnungen und Reichstagsbeschlüssen von 1524, 1530, 1541, 1546 wurden solchen Flugschriften Daumsschrauben aufgesetzt. Das kam daher, daß die Zettel immer heftigere Töne anschlugen, daher, daß man sich Hermann den Cheruster herbeiwünschte, daß man die Manen des „alten Germanen“ Ariobist, daß man Kaiser Friedrich aus dem Grabe rief. Wenn gefordert wurde, daß die Lasterhaftigkeit der oberen Stände aufhöre, so entsprang das nicht nur der Entrüstung über die Sündhaftigkeit, sondern auch der Überzeugung, daß die oberen Stände gerade deswegen das Volk auslogen, und daß das Heruntersichern des Lasterwesens in die Volksschichten diese am wirtschaftlichen Emporkommen hinderte und zu unrechtmäßigem Wettbewerb und Betrügerei der Kaufleute führte. Landsknechte lernen von Adligen und nehmen den Bauer hart mit. Handwerker unterbieten einander der Kundschaft wegen und betrügen dann die Kunden. Bei den Händlern kommt dazu noch der Wucher. In einer Flugschrift „Von der Gült“¹¹⁾ hält der Bauer jeden Zins¹²⁾ für unerlaubt. Der Kaufmann entschuldigt sich damit, daß die Kirche Zinsnehmen erlaube, was der Bauer nicht gelten läßt, da die Bibel den Wucher verbiete. Freilich, Pfaffen und Kaufleute hätten einen andern Gott. Man brauche gar keine Juden mehr, denn die Christen hätten das Wuchern geradezu gründlich gelernt. Diese Volksliteratur sieht — wie Brand — ein: es muß anders werden.

Sebastian Brand und viele Flugschriften bezeugen ein warmes Gefühl für den Bauer, den Arbeiter, den Gefellen, die alle in einem grauen,

10) Schade, Bd. 2, Nr. 6—9, 15.

11) Schade, Bd. 2, Nr. 4. („Wie kommt ein beuerlin zu einem reichen burger. So kommt ein pfaff auch darzu und darnach ein münch. Gar kurzweilig zu lesen.“)

12) Zins bedeutet nicht nur die Prozente für geliehenes Geld, sondern auch die Prozente des Gewinns für Gelanlage, Handel, Monopol.

ausichtslosen Leben dahinvegetierten, für die Proletarier jener Zeit, für die das Schlagwort vom „vergessenen Menschen“ allerdings noch nicht geprägt war. Aber sie sind doch eigentlich ohne bestimmte Vorschläge darüber, was denn geschehen solle. Beide sind auf Radikalkuren bedacht, auf tief einschneidende Änderungen; beide sind mit der einfachen Rückformung des Glaubens, der Lehre, teils nicht einverstanden, teils nicht zufrieden; man will mehr. Aber was?

In dem stark bewegten Eisenach stellte Dom. Strauß in seinen 51 Thesen den Grundsatz auf, alle Verträge betreffs Zinsen und Zinskäufe, wie sie vom Konstanzer Konzil erlaubt worden waren, seien nichtig und brauchten, auch wenn von der Obrigkeit geboten, nicht gehalten zu werden. Mit Luther billigte er das jüdische Galljahr, worin „ein jeder wieder zugelassen werden soll zu seinen verkauften Erbgütern“ (also Nichtigerklärung der Hypothekenverkäufe).¹³⁾ Wenzeslaus Link riet, wenn die Obrigkeit mehr Steuern auflege, als nötig sei, so möge man die überschüssigen ablehnen. Freilich, fügt er Kleinlaut hinzu, wenn man's nicht durchsetzen könne, so müsse man es als eine Tyrannei dulden. Doch hofft er, daß „Landsordnung, Weichbild oder gemeine Verträge hierin viel helfen können“ (Verfassungsänderungen?).¹⁴⁾ Aber eigentlich finden sich unter den Männern von der gemäßigten Linken nur zwei, die bestimmte Forderungen aufstellten, um zugleich eine neue Kirche, einen andern Staat und eine bessere Gesellschaftsordnung aufzubauen. Der eine ist Eberlin von Günzburg, der andere der Verfasser der „Reformation Friedrichs III.“ Johann Eberlin, Magister in Basel, war ein Franziskaner strengster Obervanz gewesen und als Prediger weithin in Süddeutschland bekannt. Luthers Schrift an den Adel bewog ihn zum Austritt aus dem Orden. Er studierte in Wittenberg und wurde einer der wirksamsten Volksschriftsteller der Reformation. Die franziskanische Beredsamkeit, gepaart mit seiner schwäbischen Urvüchsigkeit, die Reife des kräftigen Mannesalters, vereint mit der Begeisterung des Neubefehrten, seine geschlossene, sichere Persönlichkeit, seine Menschlichkeit und seine Deutschtum verliehen seinen Worten eine Gültigkeit und Gewalt ähnlich der Luthers. Unter seinen mehr als zwanzig Schriften gehen uns in diesem Zusammenhang besonders seine „Fünfzehn Bundesgenossen“ an, unter diesen der elfte mit dem Titel „Ein neu Ordnung weltlichen Standes“. Der darin ausgedrückte Plan zu einer Reform der politischen und sozialen Zustände stützt sich auf altgermanisches und natürliches Recht und den christlichen Glauben. An der Spitze der Nation soll ein Wahlkönig stehen, umgeben vom Rat der Fürsten und von Vertretern des Volkes. Je zehn „Städte“ stehen unter einem Fürsten, jede einzelne „Stadt“ unter einem Grafen. Zehn Vogteien mit je einem Ritter (Vogt) bilden eine „Stadt“, und die Vogteien zerfallen in die einzelnen Dörfer mit je einem Edelmann als Schultheißen. Die Gewalt soll stets unter dem Beirat ge-

13) Kante, „Deutsche Geschichte“, Bd. 2, S. 186.

14) R. Hagen, „Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter“, II, S. 314.

wählter Vertreter ausgeübt werden. In allen Räten sollen Edelleute und Bauern gleichzählig sitzen. Die Besoldung richtet sich bis zum König hinauf nach der Größe der Arbeit und nach den wirklichen Bedürfnissen der Amtsinhaber. „Keine ehrlichere Arbeit oder Nahrung soll sein als der Ackerbau; aller Adel soll sich nähren von Ackerbau.“ Damit wird der Grundsatz aufgestellt, daß Landbau und die damit verbundenen Gewerbe allein produktiv seien, was den wirtschaftlichen Anschauungen der späteren Physiokraten sehr nahe kommt. Eberlin läßt Handel und Gewerbe nur für die notwendigen Bedürfnisse zu. Fremde Waren, die unumgänglich nötig sind, dürfen eingeführt werden. Die Rückkehr zum Altgermanischen (parallel der Rückkehr zum Altbiblischen) schließt in sich die Ausmerzungen aller Einrichtungen, die erst durch das von Frankreich gekommene Lehnswesen eingeführt sind, z. B. die Freigabe der Fischerei, der Jagd und der Waldholzbenußung.¹⁵⁾ Die Lebensmittel sollen feste Preise haben, ebenso Tagelohn und Arbeitslohn mancher Handwerker.¹⁶⁾ Jedes Handwerk hat seine besondere Gasse, um die Konkurrenz zu fördern und dem laufenden Publikum die prüfende Auswahl zu erleichtern. In allen Ortschaften ist monatlich ein halbtägiges Fest zu veranstalten. Bürger unter 100 Gulden „wert“ zahlen keine Abgaben, über 100 Gulden „einen Heller die Woche“. Duldung Andersgläubiger wird verlangt; aber in Sachen, die „unsere evangelische Lehre und Gesetze angehen“, sollen „Schüler [Gelehrte], Pfaffen, Landleute und Richter miteinander gemeinsam urteilen“. Im Jahre 1520, in seinem „Ersten Bundesgenossen“, hoffte Eberlin die Abstellung der Übelstände noch von Karl V., dem er riet, Luther oder Erasmus oder Hutten zu Rate zu ziehen. Im vorliegenden „Elften Bundesgenossen“, 1521, war er bereits zu den beschriebenen Reformen gekommen, deren Einführung er nun von der Nation hoffte. So werden gewöhnlich in aufgeregter Zeit die Gemüter um so bitterer, je hartnäckiger die Mächte sind, die das Alte aufrechtzhalten.

Die „Reformation Friedrichs III.“ hat nichts mit diesem Kaiser zu tun. Der ganze Ton der Schrift weist in die 1520er Jahre. In Thüringen, wo die ersten Drucke erschienen, war man zuerst auf den Gedanken gekommen, mit der kirchlichen Reformation auch eine politische und wirtschaftliche zu verbinden. Möglicherweise war der Verfasser Thomas Münzer, der eben auch sonst nicht immer so stürmisch schrieb, wie eine oberflächliche Bekanntschaft mit ihm vermuten läßt.¹⁷⁾ Die Konstitution besteht aus zwölf kurzen Artikeln. Die ersten sieben Artikel verlangen Verminderung der Mönche, Nonnen und Geistlichen; Gerichtsordnungen, damit niemand rechtlos sei; Möglichkeit einer gleichmäßigen und erträglichen Lebensführung; Aufstellung einer Grundverfassung.

15) Nach dem Lehnrecht durfte der Bauer nicht einmal das auf Waldboden liegende trockene Holz holen.

16) Dies ist keine Neuforderung, sondern wurde schon vielfach im Mittelalter geübt. Siehe Hüllmann, „Städtewesen im Mittelalter“, Bb. 4, S. 86.

17) Die Schrift ist in Goldast, „Reichsaktionen“, Bb. I (1609), abgedruckt.

unter der alle stehen; Aufhebung aller doctores weltlichen und geistlichen Rechts; Ersatz des abzuschaffenden römischen Rechts durch das deutsche; Ausweisung der Geistlichen aus dem Reichs- und Fürstenrat; Errichtung von Reichsgerichten, über 64 Landgruppen verteilt. Nach dem achten Artikel sollen „alle Zölle . . . fürbahin tot und ab sein, ausgenommen was zur Notdurft erkannt wird“. Das bedeutet die Aufstellung des Grundsatzes, daß Zölle nur ein gewisses Einkommen für Obrigkeit bieten, nicht im Sinne von Schutz Zoll aufzufassen sind.¹⁸⁾ Die beschwerliche ver-
teuernde Ungleichheit von Münze und Gewicht soll aufhören (Art. 9. 10). Der elfte Artikel hebt alle großen Gesellschaften „und andere Kaufhändel“, die dem öffentlichen Wohl entgegenlaufen, auf, um die Verzehrenden und die Handwerker zu schützen. Es soll nicht jeder mit allerhand Waren handeln. Kein Kaufmann soll einen größeren Handel als bis zu 10,000 Gulden treiben.¹⁹⁾ Was er über dieser Summe besitzt, hat er der Obrigkeit zu 4 Prozent zu überlassen, die damit Armen Kredit verschafft. Der „Beschlussartikel“ erklärt nochmals, daß die Artikel nur die Frommen in ihrem Tun und Lassen fördern und den christlichen Glauben in rechter brüderlicher Liebe erhalten und mehrern wollen. Gerade jetzt lasse Gott seine Gnade erscheinen. Deswegen sollten gerade die (römischen) Geistlichen das Kirchengut herausgeben. Sonst werde eine Zeit kommen, „daß ihre Güter als der Feinde Güter gebeutet und ausgeteilt werden. Dann werden erst die 12 Hauptartikel ihren Anfang nehmen“.

Manches haben diese Schriften mit den Reformatoren gemein; aber in Religionsduldung, Abschaffung des weltlichen und geistlichen Rechts, Rückgabe der Fischerei, der Jagd, des Waldes, mit mehreren Begründungen des natürlichen Rechts, gehen sie über die wirtschaftlichen Ansichten der Reformatoren hinaus, wenn auch nicht so weit wie die Wiedertäufer, Bauernrebelln und Münsterleute.

Richard W. Heinke.

The Catechism in Public Worship.

One of the most faithful disciples of Luther was Joachim Moerlin (born April 6, 1514, at Wittenberg, died May 23, 1571, at Königsberg). Luther regarded the young man so highly that he honored him by appointing him as his chaplain in 1539. A thorough theologian, a friend and coworker of Chemnitz at Königsberg and Braunschweig, a powerful, practical preacher, a fearless advocate of Lutheran doctrine and practise, a conscientious pastor and *Seelsorger*,

18) G. W. Böhmer in seiner Einleitung zu „Friedrichs III. Reformation“, S. 11 ff. 129 ff.

19) Der Reichstag von 1522 hatte Handelsgesellschaften mit mehr als 50,000 Gulden Kapital verboten. Aber sie waren einflußreich genug gewesen, Karl V. von der Durchführung abzuhalten.

a lover of music and song, Moerlin was withal one of the ablest catechists of his day. In the year after Luther's death, Moerlin published, at Goettingen, an exposition of Luther's Small Catechism, of which several revised editions appeared during his lifetime and which for more than sixty-five years was the exposition generally used in the principality of Goettingen and in the duchy of Braunschweig. In the preface to his exposition, Moerlin speaks very highly, though by no means too highly, of Luther's Small Catechism. We read: "I sincerely regard the Enchiridion as so precious, great, and noble a book that I cannot conceive how we can thank God sufficiently even if He had given us nothing more on earth through this great and holy, precious prophet. If one would take the Catechism out of the Bible, what would remain? . . . There is hardly a word, almost no syllable and letter, which does not offer and indicate such high ideas, thoughts, that I daily must ponder over it and, sorry to say, still am a poor, simple little pupil in it. Therefore my dearest book of all on earth shall be and remain the dear Catechism of my dear, blessed father in Christ, Doctor Martin. . . . As long as I am an unworthy, poor servant of my dearest Savior Jesus Christ, this book shall never leave my pulpit nor the school; for I have experienced what the Small Catechism of Dr. Luther does: it makes Christians and works miracles above all miracles." (Translated from Reu, *Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts*, I, III, 1, p. 891*.)

While Luther did not think so highly of his own Enchiridion, yet Moerlin merely voices the opinion of Luther on the need of preaching the catechism and the blessings flowing from such preaching into the hearts of the hearers and becoming manifest in their lives. From the beginning to the end of his pastorate, Luther was an enthusiastic, untiring preacher of the catechism, and by such preaching he became the great Reformer of the Church of Christ, the founder of our Lutheran Church.

In the year 1516 Luther had been called as pastor of St. Mary's, or the City Church of Wittenberg, and at once began to expound the catechism to his congregation. Beginning in June and continuing to February, 1517, he preached on the Ten Commandments, following up this series by another on the Lord's Prayer, February till April. These sermons were later published in book form, passing through many editions. To his friend Spalatin he writes under date of March 13, 1519: "Every day at evening I pronounce the Commandments and the Lord's Prayer for the children and the unlearned; then I preach." This custom inaugurated by Luther, it seems, became quite wide-spread during the following years and was one of the important factors in thoroughly acquainting the congregation, young and old, with the text of the catechism. The term *catechism*, by the way, as used by Luther during the early years of the Ref-

ormation, comprised three parts: Commandments, Creed, and Lord's Prayer. In 1520 Luther revised his sermons on the Commandments and the Lord's Prayer, added an exposition of the Creed, and published the whole work under the title *Brief Form of the Ten Commandments, the Creed, the Lord's Prayer*. Two years later his *Prayer-booklet* came out, which in addition to the *Brief Form* contained, besides a preface, an exposition of the Ave Maria, the German translation of Pss. 12, 67, 51, 103, 20, 79, 25, 10, and of St. Paul's Epistle to Titus. In later editions, sermons on Baptism and the Lord's Supper were added, and in 1529 his entire Small Catechism (cp. Cordes, *Die evang. Katechismusversuche*, I, p. 5 ff.). To this *Betbuechlein* Luther refers in his *Deutsche Messe, German Order of Worship*, when he instructs parents how to examine their children on the catechism: "Such questions may be taken from our *Prayer-booklet*, which offers a brief exposition of these three parts." (St. L. X, 231, § 15.) In this *German Order of Worship* he also makes it the duty of pastors "to preach at certain times, or daily, as the need may require," on the catechism. (St. L. X, 229, § 9; 230, § 12.) He himself preached on the catechism during Lent, 1522 and 1523, and on various parts of the catechism during the ensuing years, while in 1528, in preparation for his Large and Small Catechism, he preached three series of sermons on the entire catechism, one beginning in May, the second in September, the last in December. In his Large Catechism Luther implores all Christians, and especially all pastors and preachers, that they guard with all care and diligence against the poisonous infection of security, but keep on steadily not only in reading, learning, pondering, and meditating the Catechism, but *teaching* it; "and do not cease until they have made a test and are sure that they have taught the devil to death and have become more learned than God Himself," who "is not ashamed to teach these things daily, as knowing nothing better to teach, and always keeps teaching the same thing and does not take up anything new or different." (Large Catechism, Trigl., 573, §§ 16. 19.) And in a sermon preached as late as 1537 at Smalcald he says: "Christ, our dear Lord, has commanded us diligently to study and gladly to hear His Word. For though it always be the same sermon on Christ, the Lord's Prayer, the Creed, and the Ten Commandments, still it is not so useless as some think. Because it is the Word of God, it has and keeps forever its nature [power] of renewing man and constantly making him more fervent and pious. Therefore it is forbidden throughout Holy Scripture and the prophets that one should seek a new word, but continually cling to the one and only one." (St. L., X, 982.)

Luther's precept and example were followed by his coworkers. Melancthon in the *Instruction of the Visitors to the Pastors in the*

Electorate of Saxony urges throughout the preaching of the chief parts of the catechism and makes it obligatory on the superintendent to see to it that only such pastors be permitted to preach as are able to teach the catechism. (St. L. X, 1637—1681.)

These *Instructions* bore splendid fruit. The order adopted by the congregation at Schoenewalde during the visitation of 1528—1529 is typical of scores of others proposed to, and adopted by, the congregations of Ernestine Saxony at this time. We read: "On the afternoon of every Sunday and festival day the pastor shall recite before the people the Ten Commandments, the Creed, and the Lord's Prayer. Then he shall in simplest manner explain the same, similarly as a printed chart has been issued [Luther's Enchiridion in chart-form], and finally treat one, two, three, or four points, as time will permit, so that the people may understand them. During the winter time he shall also do this twice a week, on Tuesday and Friday, and during the sermon he shall examine the people as to the meaning of some of the articles. After he has so far succeeded that they know the Ten Commandments, the Creed, and the Prayer, he shall also preach to them the benefit of the Holy Sacraments of Baptism and of the Altar and point out what they find in them. Unless they have confessed and unless they have deplored their failings, the pastor shall give the Sacrament to no one; likewise, unless they know the Ten Commandments, the Creed, and the Lord's Prayer. He shall visit the villages every two weeks and teach the catechism there." (Reu, *Quellen*, I, II, 1, p. 40.)*

Similar ordinances were adopted wherever the Reformation was introduced. Bugenhagen, the great organizer, who himself preached frequently on the catechism in the City Church of Wittenberg, was sent to various cities and countries to organize the congregational work, and invariably he stressed the need of preaching the catechism. So in the ordinance for Braunschweig, adopted September 5, 1528; for Hamburg, 1529; Luebeck, 1530; Pomerania, 1534; Denmark, 1537; Hildesheim, 1542. We quote from the *Kirchenordnung* for the city of Braunschweig, which became the model for the ordinances adopted by the churches of Schleswig-Holstein, Lueneburg, and others.

We there read: "Work of all the preachers: Morning services on Sundays and holy-days during summer, beginning with the Passion season. At 4 o'clock, at St. Martin's, St. Andrew's, and St. Magnus's, the catechism, that is, the Christian instruction from the Ten Commandments of God, from the Lord's Prayer, and Baptism and the Sacrament of the body and blood of Christ, shall be preached in the simplest and plainest manner, so that the common people may thus learn what are true Christian commands, true Christian faith, true Christian prayer, and what one shall believe of the two Sacraments that Christ has by His eternal Word instituted and com-

manded in this world. At 5 o'clock this shall be done at St. Catharine's, St. Ulrich's, and St. Peter's." At 6 or 7 o'clock a sermon is to be preached on the Gospel-lessons at all the churches. In fall all the services were to be held at some later hour, "but all pastors shall agree and adopt a uniform custom in all churches." (Surely a wise ordinance!) (Reu, I, III, 1, p. 691.*) A special program was arranged for the winter.

The ordinance has a separate chapter "On the Four Special Seasons of the Catechism, That Is, of Instruction." We read: "Although, as has been said, the catechism is being preached every Sunday in the early morning by the other preachers, there are also set aside four seasons in the year when such [sermons] shall be preached by the superintendent and his assistant [adjutor] throughout the city. . . . These times are: In the Advent season two weeks on Monday, Tuesday, Thursday, and Friday. In the first four full weeks in Lent in the same manner. In Cross-week† and the week following in like manner, with the exception of the day of the Lord's Ascension. Two weeks after the harvest, before the hops are gathered, in the same manner. Therefore these two preachers shall briefly and plainly compile the catechism for the unlearned, so that it can be finished in these eight sermons. In the mean time the other pastors shall cease and rest with their lessons or work-day sermons; only on Wednesdays shall they preach in all churches during the "weeks of the catechism." But when the seasons approach that the Monday sermons on the catechism shall be begun, the other preachers shall on the Sunday preceding in all churches announce it to the people from the pulpit and admonish them that they are obliged to send their children and servants to such sermons. One quarter hour before such service the bells should be rung in all monasteries. Such hours shall be chosen for the two sermons as appear to be advantageous and convenient for the people and the servants, one in the morning, one in the evening." (Reu, l. c., p. 962.*)

In Schleswig the *German Mass* of Luther, with its insistence on catechetical instruction, was introduced already in 1527, and in 1528 the oldest North German Church Ordinance was officially adopted, the *Hardensleben Articles*, whose chief author was Johann Wenth, a pupil of Luther, who had been called to Hardensleben as *lector* on Biblical theology. This ordinance made it obligatory for the preachers to teach the catechism to their people. For this purpose they should, besides other measures, recite the catechism, that is, the Ten Commandments, the Creed, the Lord's Prayer, and the words of Baptism

† The week of Ascension Day, so called because of the solemn procession, on one or three of the days preceding Ascension Day, of the entire congregation to some specified church, in which a solemn mass was celebrated. During the procession from the home church and the return to it a large crucifix was carried at its head; hence the name Cross-week.

and the Sacrament of the Altar word for word after every Sunday's sermon. On the seven Sundays of Lent and on the seven Sundays following Michaelmas they were to preach on the five Chief Parts according to a prescribed schedule.

In the Latin *Ordinatio Ecclesiastica* for Denmark, which was based largely on the *Hardensleben Articles*, before mentioned, and which was sent to Wittenberg for Luther's approval in April, 1537, and delivered, with his sanction, by Bugenhagen in July of the same year, and which influenced the work of reformation throughout the entire land of the Danes, we read among other interesting passages: "In the matins on Sundays and holidays three psalms . . . shall be sung before the sermon. After them the boys shall read in a medium voice, without chanting, the Catechism, while the teacher shall always chant the heading. In this manner: First the teacher: 'These are the commandments of the Lord, our God.' Then the boys, changing about in order, the rest: 'I am the Lord, thy God. Thou shalt have,' etc. The teacher: 'These are the articles of our faith.' The pupils: 'I believe,' etc." As to public worship we read: "After breakfast the Catechism shall continually be preached to the pupils, yea, to all: first the Ten Commandments; then the Articles of Faith; thereafter the Lord's Prayer; finally the institution and use of the Sacraments; however, in this manner, that always one single part be completed at one time and that in the end one certain, sure and uniform exposition be regularly used, as it is found in Luther's Catechism. For here one must not show his learning and ability, but all must serve for the edification of the congregation, so that the same may always be heard by all and the people be made certain in their indoctrination by this very uniformity. As long as the points of any one part are being explained, the part in its entirety shall always be repeated, but in proper order, so that the pupils and all others may silently, for themselves, follow . . . The Catechism once finished, shall always be repeated from the beginning." (Reu, *l. c.*, I, iii, 1, p. 518*.)

These few examples, which might easily be multiplied, indicate conclusively the importance attached by the founders of our Lutheran Church to catechetical instruction in public worship, and especially to preaching the Catechism. They certainly did not neglect the teaching of the Catechism in home and school, as we intend to show in a later issue. Yet it was from the pulpit that they inculcated upon their parishioners the duty to train their children in the Catechism at home and in school, and from the pulpit they preached the Catechism into the heads and minds and hearts and souls of their hearers, so that the Catechism became in truth the Layman's Bible, his norm and guide in doctrine and life. Many unlearned Christians could put to shame many a priest and bishop as to thorough knowledge of Christian doctrine. This systematic preaching of the Cat-

echism serves to explain in a large measure the rapid spread of the Gospel-truth, the marvelous growth of the Lutheran Church in spite of vehement opposition and persecution on the part of Rome and of that unfortunate, deplorable defection of Zwingli and Calvin and their adherents. This preaching of the Catechism explains the interest taken in theological questions not only by theologians, but by the man in the street, in the workshop, in the home. Nor was this mere dead orthodoxy. The lives of the Christians manifested forth the justifying and sanctifying power of the truths of the Catechism, which, since they were the Word of God, were the wisdom of God and the power of God. Else would so many have suffered persecution, exile, loss of house and home, separation from family and friends, imprisonment, death? What a marvelous change was effected by the simple preaching of the Catechism!

As children of the Reformation, as successors of Luther in the noble work of building the Church of the pure Word and Sacraments, let us, like Luther, glory in remaining pupils of the Catechism and preachers of the Catechism till our dying day. We are at times filled with gravest fear as to the future of our dear Lutheran Church. We know the dangers impending within and without; we know that indifference, worldliness, smug self-satisfaction, externalism, a lamentable unwillingness to work and sacrifice for God's kingdom, threaten to sap the very life-blood of our Church. Are we pastors applying the proper remedy? Conditions are not worse to-day than in the day of Luther. Though then, as now, the whole head was sick and the whole heart faint, yet he began to preach the Catechism and continued to preach this Catechism. And, lo and behold, what marvelous success was gained, what seemingly impossible change was accomplished! We have the same Catechism, the same simple truth of the milk of the Word. Nor has this Word lost its power and efficiency. God's Word and Luther's doctrine pure shall to eternity endure. And to the end of times, God's Word and Luther's Catechism will prove itself to be incorruptible seed, regenerating mankind, establishing and maintaining the Church of Christ on earth spite of all efforts of the gates of hell to overthrow it.

Let us preach that Word, that Catechism. Though not all the methods advocated and adopted by our fathers may be feasible in our day and under the changed conditions of our age, yet even to-day there are many possibilities of preaching the Catechism in public worship. Above all a Lutheran pastor should in every sermon preach the simple truths of the Catechism. The Chief Parts of the Catechism, after all, constitute the very heart of Christianity. Omitting them, failing to preach them, regarding them as outworn, out of date, obsolete, what have we to offer? Surely no more than hay, straw, stubble, which will not satisfy, which starve the soul and finally will fill man with disgust and hatred of religion. Preaching the Cat-

echism does not mean being satisfied with a dry presentation of the doctrines or with shallow generalities. It does mean leading the congregation ever deeper into the knowledge of the truth by a vivid clear presentation, by pointing out the interrelation and mutual dependence of the various doctrines, their importance in God's plan of salvation, their practical value for the faith and life of the child of God. Paul preached the catechetical truth of the resurrection of life, 1 Cor. 15, in order to bring home to his Christians their duty to abound in the work of the Lord and to make them willing for the collection for the saints, v. 58; chap. 16, 1. He preached the catechetical truth of Christ's humiliation and exaltation in order to admonish the Philippians to true lowliness of mind, Phil. 2, 1—12. Catechetical sermons dry sermons? Read Luther's sermons on the Catechism. They teem with life, with practical applications, with every-day examples. Learn of Luther to preach catechetical sermons, and you will not only have an interested audience, you will by such preaching save yourself and them that hear you.

While the truths of the Catechism should be presented in every sermon, it would be of inestimable value to preach special series of sermons on the Catechism, perhaps in the Sunday or midweek evening service or once a month on a certain Sunday or during special seasons. In connection with these services the good old custom of having a group of children recite the Catechism or parts of the Catechism could be revived. Or the pastor could, beginning with these special services, gradually introduce or revive the catechizing of the children in public service, care being taken of course not to draw out the service to too great a length. Such recitations and catecheses are profitable not only for the children, but especially for the adults. The exact wording of the Catechism will be remembered, forgotten truths brought back to their memory, unknown truths taught, a better understanding given of truths misunderstood or not fully grasped, in brief, the entire congregation more thoroughly indoctrinated, made wise unto salvation, thoroughly furnished unto every good work.

Let Lutheran pastors not only praise Luther's Catechism; let them preach it until, as Luther so drastically puts it, "they have taught the devil to death." Then Luther's promise will come true (*Trigl.*, 573, § 20): "If they manifest such diligence, then I will promise them, and they shall also perceive, what fruit they will obtain and what excellent men God will make of them, so that in due time they themselves will acknowledge that the longer and the more they study the Catechism, the less they know of it, and the more they find yet to learn; and then only, as hungry and thirsty ones, will they truly relish that which now they cannot endure because of great abundance and satiety. To this end may God grant His grace! Amen."

T. L.

Indulgences.

The Sale of Indulgences in the Reformation Age.

"One of the stock charges against the Catholic Church is that she sells indulgences for money. First hurled by Luther against the Dominican friar John Tetzel, authorized by Leo X to preach indulgences, this charge has persisted to the present day. While Luther's blunt assertion that 'Tetzel sold grace for money at the highest price' has long since been disproven, the impression is still conveyed by many historians that the Church at least in the Middle Ages engaged in wholesale traffic in indulgences. . . . In the minds of vast numbers of our non-Catholic fellow-citizens, the word *indulgences* stands as the symbol of a mercenary traffic in spiritual favors that was widespread especially in pre-Reformation days and that still lingers in attenuated form in the Church to-day. In their minds indulgences still carry the unsavory connotation of ecclesiastical graft and imposition upon the gullibility of simple, ignorant, and superstitious people. Let us investigate this charge." ("Can Indulgences be Bought? New Light on Luther's Charges," by the Rev. John A. O'Brien, Ph.D., Chaplain of the Catholic Students, University of Illinois, in *Our Sunday Visitor* of September 24, 1933.)

It is natural that the bulk of Roman Catholic apology, when speaking of the Reformation age, centers on indulgences. There Luther made his first public attack. Very soon indulgences indeed became almost a side issue in Luther's Reformation; Grisar deliberately misinterprets Luther when he tries to make it appear as though Luther ascribed the cause of the great defection to the unfortunate monk Tetzel;¹⁾ but the beginning of the Reformation was indeed Luther's protest against the indulgence traffic as then prevalent. Indulgences are moreover so valuable an institution of the Roman Church, so profitable to the hierarchy to this day, if not in money, yet as a means of establishing and maintaining its power, that they are worth defending to the last ditch. And defense is necessary since for the above-mentioned reason Protestants will in their writing and preaching on the Reformation period always pay their respects to Tetzel and his campaign of selling these spiritual bond issues of the Pope.

We are so accustomed to speak of the sale of indulgences, the indulgence traffic, etc., that it may come with an element of surprise to hear a Roman theologian deny that indulgences were sold; "only for a relatively brief period . . . indulgences were considered by some as a commodity purchasable for money." Not the Church considered them such, but only "a group of men, . . . ne'er-do-wells, and rolling

1) Grisar, *Luther*, I, 281.

stones, who found this work of roaming about from village to village just to their liking."

It may be well for us to "investigate the charge" that indulgences were bought and sold. Can the way in which indulgences were preached and distributed rightly be called a "mercenary traffic"? Was it "unsavory," and was there "ecclesiastical graft"? Let us at this time only consult such historians as are of the other camp, ranking Catholic historians.

Ludwig Pastor, in Vol. IV, 1, of his *Geschichte der Paepste*,²⁾ describes the origin, the underlying cause, of the deplorable conditions at the time of the Reformation thus: The Church had accumulated too much wealth; this had an evil effect on the officials of the Church; they looked at the Church as a *Versorgungsanstalt*; many entered the clergy only to obtain a sinecure. *Qualis rex, talis grex*; the corruption seeped downward; bishops had no time for preaching or spiritual supervision of the clergy; result: religious and moral degeneration of secular and regular clergy and of the laity. "*Manchen Beobachtern schienen die Missstaende so schwer, dass sie ein Strafgericht Gottes fuerchteten.*" Furthermore, from the ranks of the bishops came archbishops, cardinals, and Popes. Pastor speaks of "*Geldgier bei dem Klerus aller Grade.*"³⁾

That was the situation; it was so acute that Pastor says: "Dass der Ausbruch der Opposition gegen Rom grade an eine finanzielle Frage anknuepfte, war keineswegs zufaellig; denn ueber nichts wurde im damaligen Deutschland mehr geklagt als ueber die Geldforderungen der Kurie und die damit verbundenen schweren Missbraeuche."⁴⁾ We cannot agree with Pastor when he stresses the financial abuses overmuch as a preparatory cause of the Reformation; but for the purposes of this paper it is well to keep this in mind.

That in this mad chase after riches the promising field of indulgences could not be overlooked does not seem more than natural. Indulgence, not to enter here on the history and development of the institution, was originally a commutation of the penance which in Catholic teaching must be performed to cancel the temporal punishment that remains after sin has been confessed and forgiven. A penance imposed by a priest, deemed too severe by the penitent, could, on appeal to Rome, be commuted into another pious work. Gradually this commutation was extended beyond actual penance imposed by the priest to the accumulated mass of temporal punishment due for committed sins, which, if not canceled before death, must be borne in purgatory. The idea was particularly developed during the cru-

2) All quotations are from eds. 1—4, Freiburg im Breisgau, 1906.

3) Pastor, *l. c.*, 200—206. Cp. also Janssen, *Gesch. d. deutschen Volkes*, I, 601.

4) Pastor, *l. c.*, 223.

sades; first, to gain recruits for these holy wars, indulgence being promised for actual participation in the war, then for furnishing a substitute; then indulgence was granted for giving alms to be used in carrying on the crusades; and thus, before the end of the crusades, indulgences developed into a method of getting money;⁵⁾ and with that object in view they were not only retained, but enormously extended. And so developed the "mercenary traffic."

"Unerlaessliche Vorbedingung zur Erwerbung jeglichen Ablasses ist der Stand der Gnade, bzw. reumuetige Beicht, ausserdem wurde die Verrichtung guter Werke, wie Gebet, Kirchenbesuch, Almosen und sonstige Opfer fuer fromme, gemeinnuetzige Zwecke, vorgeschrieben."⁶⁾ For the sake of argument let us admit that in the beginning, as Pastor says, the contribution of alms was merely "akzessorisch"; in a short time it became the one essential, and especially in the century before the Reformation was that the case.

Without any qualification that is admitted. Almost all the complaints regarding the abuses connected with indulgences turn on this point, "dass die Glaebigen nach Ablegung der Beicht als der selbst-verstaendlichen Voraussetzung zur Gewinnung des Ablasses noch eine ihren Vermoegensverhaeltnissen entsprechende Geldsumme in den Opferstock legen mussten. Diese Geldspende fuer gute Zwecke, die nur akzessorisch war, gestaltete sich vielfach zur Hauptsache. Dadurch wurde der Ablass von seiner idealen Hoehe herabgezogen und zu einer Finanzoperation erniedrigt. Nicht mehr die Erlangung geistlicher Gnaden war jetzt der eigentliche Grund, weshalb Ablassesse erbeten und verliehen wurden, sondern das Geldbeduerfnis."⁷⁾

Cardinal Gasquet cites the lawyer Christopher Saint-Germain, who "considered that the people generally were shocked at finding 'the Pope and other spiritual rulers' granting 'pardons' for the payment of money. . . . That has caused many to think that the said pardons were granted rather of covetousness than of charity or for the health of the souls of the people." He is still naive enough to express a hope: "If it were so ordered by the Pope that there might be certain general pardons of full remission in diverse parts of the realm, which the people might have for saying certain orisons and prayers without paying any money for it, it is not unlikely that in a short time there would be very few that would find any fault with 'pardons.'"⁸⁾ Note that he would be satisfied with "certain general pardons" that required no money payment; evidently, then, there were none of that description; all had to be bought.

5) Boehmer (Huth), *Luther in the Light of Recent Research*, p. 124 f.

6) Pastor, *l. c.*, 229.

7) Pastor, *l. c.*, 231.

8) *The Eve of the Reformation*, p. 382 f.

Bishop Gardiner "incidentally makes use of some strong expressions about the granting of pardons for the payment of money. . . . He has been asserting that by every means in his power the devil, now in one way and now in another, attempts to prevent men from practising the good works necessary for salvation. 'For that purpose,' he says, 'he procured out pardons from Rome, wherein heaven was sold for a little money, and to retail that merchandise the devil used friars for his ministers.'"⁹⁾ Cardinal Caraffa, the later Pope Paul IV, one of a papal commission of four to draw up suggestions for the improvement of ecclesiastical discipline, submitted a document to the Pope in which, among other points needing correction, were mentioned the granting of indulgences for money payments and permission given to traveling collectors, such as the questors of the Holy Spirit, etc., to bestow "pardons" in return for subscriptions.¹⁰⁾ Sadolet, another cardinal on the same commission, is quoted as saying: "The whole of Germany has been convulsed by the indulgences granted by Pope Leo X to those who would contribute to the building of St. Peter's." He did not, he says, doubt the power of the Pope in granting these indulgences, but he held that "they should be granted freely and that there should be no mention of money in regard to them. The loving-kindness and mercy of God should not be sold for money."¹¹⁾ Again, before we part from Gasquet, he is right when he states that not too much stress must be laid on these abuses as causes of the Reformation.¹²⁾ These lay deeper, and Gasquet, too, has not found them. But our point here is to show that this particular abuse of the indulgences was prevalent.

Let us again hear Pastor. Boniface IX granted indulgences in unusually great number "mit dem ausgesprochenen Zwecke, auf diese Weise Geld zu gewinnen".¹³⁾ In 1390 came the call for the next jubilee year, issued by Boniface IX, accompanied by indulgences granted under new conditions: "Zu den bisherigen Bedingungen kam naemlich jetzt die hinzu, dass diejenigen, welche den vollkommenen Ablass gewinnen wollten, so viel an Geld darzubringen hatten, wie sie auf einer Reise nach Rom ausgegeben und den dortigen Kirchen gespendet haben wuerden. Das Naehere hierueber hatten die Glaebigen mit dem Kollektor zu vereinbaren. . . . 'So erhielt die grossgedachte Idee des Jubeljahres durch das Markten zwischen Kollektor und Pilger so sehr den Charakter eines Geschaeftes, dass missverstaendliche Auslegungen von seiten der Kollektoren und un-

9) *Ibid.*, 385.

10) *Ibid.*, 385.

11) *Ibid.*, 385 f. Sadolet is also cited by Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, II, 77, note, as opposing these indulgences.

12) Gasquet, *l. c.*, 392.

13) Pastor, *l. c.*, 231.

richtige Auffassungen von seiten der Pilger gar nicht ausbleiben konnten.' Von den einkommenden Geldern musste die Haelfte nach Rom abgeliefert werden."¹⁴) In 1394 a jubilee indulgence was granted to the city of Cologne. When this indulgence was proclaimed, the official representatives of the papal curia were in attendance, an abbot and a banker, which deepened the impression that the curia considered the financial end the most important.¹⁵)

Results could not fail. "Ordens- und Weltgeistliche scheuten sich nicht, die Gnaden geradezu zu verkaufen; um Geld erteilten sie selbst Leuten, welchen die Reue fehlte, die Absolution!"¹⁶) And as we draw nearer to the Reformation, conditions do not improve. The successors of Boniface IX follow in his footsteps; papal bulls granting indulgences are indeed carefully couched in stereotyped phrases, demanding contrition and confession as first requirement, but they mean nothing; "trat doch bei diesen Gnadenerweisungen die finanzielle Seite, die Notwendigkeit einer Geldspende, in aergerniserregender Weise in den Vordergrund. Immer mehr nahm der Ablass die Form eines Geldgeschaeftes an."¹⁷) Emser is quoted by Janssen: "Sogar Hieronymus Emser spricht von der Schuld der 'geizigen Kommissarien, Monich und Pfaffen, die so unverschamt davon [von dem Ablass] gepredigt . . . und mehr aufs Geld, denn auf Beicht, Reu und Leid gesetzt.'"¹⁸)

This led to trouble with the government, which objected to the steady flow of money to Rome, money that was sorely needed at home. August 1, 1446, the councilors of the electors met in Frankfort. Cardinal Hergenroether reports: "Man erging sich in heftigen Deklamationen wider den roemischen Stuhl, 'der abermals dem deutschen Schaefflein das Fell ueber die Ohren ziehen wolle, dieses Mal unter dem Vorwande des Tuerkenzehnten. Dagegen muesse man entschieden Appelation einlegen, die Ablassverkuendiger mit leeren Haenden heimschicken, die paepstlichen Nepoten nicht noch mehr bereichern.'"¹⁹) Objections grew louder as the contributions to Rome increased with the increasing expenses of the papal court and the ever more arrogant demands of the Pope, who, having weathered the great Reform Councils with practically unimpaired powers, felt safer than ever. Leo X tried a new way of overcoming this jealousy of the princes by giving them a share in the spoil. Maximilian I re-

14) Pastor, *l. c.*, 232. Janssen, *Bonifatius*, IX, 143.

15) Pastor, *l. c.*, 232.

16) Pastor, *l. c.*, 232.

17) Pastor, *l. c.*, 233.

18) Emser, *Wider das unchristenliche Buch Luthers an den tewtschen Adel Bl. G.*, in Janssen, *Gesch. d. deutschen Volkes*, II, 77, note. See also Grisar, *Luther*, I, 289.

19) Hefele-Hergenroether, *Konziliengeschichte*, VIII, 90.

ceived the promise of 1,000 Rhenish florins annually, for three years, of the revenue collected for the indulgence issue granted to Albert of Mainz.²⁰⁾ Seebohm is authority for the statement that Leo offered Henry VIII one-fourth of what came from England; but Henry haggled and bargained to get a third!²¹⁾ The *Gravamina Nationis Germanicae* of 1511 contain this complaint: "*Indulgentiae novae cum revocatione aut suspensione veterum (laicis contra clerum murmurantibus) ad corradendas pecunias conceduntur.*"²²⁾

And now Tetzel. Did he "sell grace for money at the highest price"? Well, Pastor says: "Tetzel [hat] in Uebereinstimmung mit den fuer ihn massgebenden Ablassinstruktionen wirklich verkuendet, es sei christliches Dogma, dass zur Gewinnung des Ablasses fuer die Verstorbenen nur die Geldspende erforderlich sei, keineswegs aber Reue und Beicht. . . . Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er, von dieser Voraussetzung ausgehend, das drastische Spruechlein 'Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt' wenigstens dem Inhalt nach gepredigt hat."²³⁾ Grisar: "Er lehrte, dass solche Wirkung des vollkommenen Ablasses fuer Tote ohne Reue und Busse des Lebenden zu erreichen sei mittels der blossen Geldspende."²⁴⁾ The same statement was made in the instructions given to the indulgence preachers by Bomhauer, Arcimboldi, and Albert of Brandenburg.²⁵⁾ Grisar does not hesitate to use such phrases: "die Erwerber eines Beicht- und Ablassbriefes"; "da-fuer erlegten sie ein Almosen". He cites Johann Lindner, a contemporary Dominican: "Er [Tetzel] erdachte aber ungehoerte Wege, Geld auszugewinnen."²⁶⁾ Lord Acton says: "All the benefits available to a pilgrim visiting Rome could be enjoyed at a distance by the purchase of an indulgence from the friars sent round to sell them. . . . The extreme point was the theory that payment of a few pence would rescue a soul from purgatory."²⁷⁾ And regarding the *confessionalia*, Pastor admits: "Die sogenannten Beicht- oder Ablassbriefe konnten allerdings ohne Reue, nur durch eine Geldspende, erworben werden."²⁸⁾ Of these N. Paulus, the standard Catholic biographer of Tetzel, says: "Sie bezogen sich auf zukuenftige Suenden, insofern sie die Erwerber derselben ermaechtigten, sich auch fuer spaetere

20) Pastor, *l. c.*, 236. Grisar, *l. c.*, 287.

21) F. Seebohm, *The Era of the Protestant Revolution*, p. 97.

22) Cited by Hergenroether, *l. c.*, 448; quoted by Lea, *History of Confession and Indulgences*, III, 295, note.

23) Pastor, *l. c.*, 239.

24) Grisar, *Luther*, I, 279.

25) *Ibid.*, 279.

26) *Ibid.*, 278.

27) *Lectures on Modern History*, p. 91 f.

28) *L. c.*, 238.

Suenden nach eigenem Ermessen einen Beichtvater zu wahlen, und insofern sie fuer spaeter einen Ablass verhiessen, vorausgesetzt, dass man die begangenen Suenden demuetic beichten wollte."²⁹⁾ The Jesuit historian Maimbourg writes: "Some of these preachers [monks whom Tetzel had taken with him] . . . gave the people cause to believe that they were assured of their salvation and of the deliverance of souls from purgatory as soon as they had given their money."³⁰⁾ And finally the *Zeitschrift fuer die hist. Theol.* prints a letter of the Catholic burgomaster of Goerlitz, Johann Hass, acknowledged by Grisar as "das Echo von treuen Ohrenzeugen," in which he speaks of Tetzel's indulgence-preaching in Goerlitz in 1509: "Hat solche gratien durch deutsche Nation herdurch auff's geldt treulich gepredigt. . . . Er were mehr den die muttir gottis zuuergebung vnd zubehaltung der suende; sobald der pfennige ins becken geworffen vnd cluenge, sobald were die sele, do fuer er geleget gen Hymel."³¹⁾

This should suffice to vindicate Luther's word; also, to show that Catholic scholars concede it was a mercenary traffic. And if you study it at all honestly, especially that last bond issue that was to serve as security for the loan made by the Fuggers of Augsburg to the Archbishop of Mainz; when you hear Janssen call it "das unwuerdige Geschaef" and Pastor say: "Unter allen Umstaenden [war] doch das Ganze ein fuer saemtliche Beteiligten hoechst unehrentvoller Handel; dass derselbe zum Hereinbruch der durch viele andere Ursachen vorbereiteten Katastrophe fuehrte, erscheint wie ein Strafgericht des Himmels"; and Grisar: "Nennt man den Vorgang 'dieser Pfruendenerwerbung und des mit ihr verquickten Ablasses unwuerdig und verwerflich,' so wird es heute kaum einen einsichtigen Katholiken geben, der diesen Ausdruck zu stark finden duerfte"; and Paulus: "Jedenfalls war es ein hoechst unwuerdiger Handel, und man darf es wohl als ein Gottesgericht bezeichnen, dass gerade der Mainzer Ablass die Veranlassung der durch mancherlei Ursachen vorbereiteten Kirchenspaltung geworden ist," — how any Catholic who values his reputation even as a student of history can deny that it was an unsavory business, that reeked to heaven with ecclesiastical graft and greed, it is hard to conceive; and that he dares to publish such a denial in a Catholic paper is only an evidence that he still counts on the "gullibility of simple, ignorant, and superstitious people."

THEO. HOYER.

29) Cited by Grisar, *Luther*, II, 440, note.

30) *Hist. du Lutheranisme*, 1681, p. 21; cited by D'Aubigné.

31) 1842, Heft 4, 173 f.

The Practical Application in the Sermon.

The practical application of the text is one of the most important features of the Christian sermon. In fact, it constitutes its distinctive characteristic, that element which distinguishes the sermon from all other religious discourses. This is what Spurgeon had in mind when he said: "Where the application begins, the sermon begins." Strictly speaking, a sermon that is devoid of applications is no sermon at all; for the preacher's duty extends far beyond the mere teaching of the truths contained in the text; it includes the conscientious application of these truths to the heart of the hearer. Old Valerius Herberger revealed a deep insight into the matter when he wrote: "A good preacher is recognized by the applications he makes."

Unfortunately it is this very feature of the sermon that usually fares worst in the average pulpit. All too often the direct, well-defined application of divine truth to present-day problems and conditions is either omitted entirely, or it is carried out in a stereotyped, superficial, and ineffective manner, and thus justice is done neither to the text nor to the congregation. The result is that much of our preaching is definitely out of relation to the demands of the age, that it never really comes to grips with the major problems of our people, and that for these very reasons it often fails to touch the hearts and mold the conduct of those who hear it.

But how shall we account for the triteness and feebleness of the general run of applications? The answer is not hard to find. For the average preacher nothing is more difficult than to develop the practical side of his sermon adequately without sacrificing its textual character, and to do this in such a manner as to project his applications into the very conscience and heart of the hearer.

In view of this fact it may not be out of place to review *a few of the principles governing the invention and use of practical applications.*

1.

The first requirement for a good, practical application is *that it have its origin in the text.*

Many seem to regard the application as a mere appendage to the body of the sermon or as a sort of ornamentation suggested by the ingenuity of the preacher or the experiences of the congregation. Accordingly, their applications are not lifted from the text, but are imposed upon it from without. This method, however, is bound to lead to disaster; for it not only destroys the unity of the sermon, but — and this is by far the worse — it also divorces the actual message of the sermon from the original, inspired message of the text.

It cannot be emphasized too strongly that every application must

proceed from the text of the sermon; for what, in its very essence, is an application? It is nothing more and nothing less than the focusing of the truth of the text, in a concrete and practical manner, upon present-day persons, problems, and conditions. Note what Dr. M. Reu says on this point: "The truth contained in the text is to be set forth in its value for the present and laid in all its naturalness, without violence, upon men's hearts, so that the application will grow by an inner necessity out of the text and will be nothing else than the organic unfolding of the text." (*Homiletics*, p. 362.) Since this is an essential requirement, it is obvious that the selection of applications dare not be postponed till the outline of the sermon has been completed, but that, on the contrary, their invention must be given a prominent place in the preacher's meditation on the text.

2.

But how is a preacher to arrive at his practical applications if they are to grow out of the text? It stands to reason that there can be no iron-clad method which must, or even can, be followed by all. In details every man must proceed according to his own mental make-up, his gifts, and his experience. Nevertheless, certain things ought to be done, and that very conscientiously, if the sermon is to be at once textual and practical.

First of all, *the text must of course be subjected to a thorough exegetical study.* In this the preacher naturally proceeds according to the grammatico-historical method of Scripture exposition in order to establish accurately what the meaning and the purpose of the text were at the time it was written. That this phase of sermon preparation is of the utmost importance need not be emphasized here; for it is self-evident that no man should venture to preach upon a word of Scripture which he does not thoroughly understand. Moreover, another article in this issue of our journal discusses this matter in detail.

But one thing that must be stressed in connection with the question before us is the fact that *a mere exegetical study of the text will not suffice* in the preparation of a sermon. After all, there is a vast difference between the exegetical and the homiletical study of a text. The homiletical study presupposes the exegetical; in fact, it is utterly dependent upon it; but the homiletical study, operating with the materials obtained by a thoroughgoing exegesis, advances farther: it proceeds to prepare these materials so that they may be used successfully for the edification of the congregation. "There will always be a difference," says Kleinert, "between the exposition, which, in the interest of historical knowledge, seeks to understand and explain the text in its chronological setting, and the application, by which the inner life which has taken form in the text is placed into

the thick of the present situation in order that it may recreate itself in new forms with the aid of the materials offered by the same." (*Homiletics*, p. 50.)

How, then, is the preacher to proceed in the homiletical treatment of his text? And what can he do to discover applications that are faithful to the text, on the one hand, and timely, practical, and helpful, on the other?

The best thing that a preacher can do after he has found the specific message of his text is *to apply it to his own soul first of all*, and that prayerfully and honestly. "*Applica te ad textum; applica textum ad te.*" (Bengel.) Right here many sermons go on the rocks; for, as Achelis says, "the sermon will be deprived of its chief requisite, of its witness-bearing character, if the preacher does not first preach to himself the Word which he will preach to his congregation. . . . Thereby [by the application of the message of the text to the preacher himself] the unity of the preacher with his message is effected and in no less a degree the unity of the preacher with his congregation; for both are now subject to the same Lord and the same Word. The sinner speaks to sinners; he that has received grace to those to whom the same grace is offered and given; he who has been comforted by the Father of mercies and God of all comfort is able to comfort his congregation with the comfort wherewith he himself is comforted of God." (*Practical Theology*, II, 265.) That this is absolutely necessary, not only in view of the witness-bearing character of the sermon, but also for the sake of profound, searching, heart-touching practical applications, ought to be evident to every one. A preacher should always pray: "Open Thou my eyes that I may behold wondrous things out of Thy Law," before he ventures to speak the words: "O Lord, open Thou my lips, and my mouth shall show forth Thy praise," Ps. 119, 18; 51, 15.

Ian Maclaren enforces this important duty upon himself and his fellow-preachers in the following impressive paragraph: "And now this idea [the divine truth contained in the text] must be removed from the light where reason and imagination have their sphere and be hidden away in the dark chambers of the soul. This is not to be an intellectual proposition to be asserted and proved or a fancy to be tracked out and exhibited. This is a spiritual truth to be commended to faith, a living principle to be enforced on conscience. It must therefore be first imprinted on the preacher's soul till it has become a part of his own being, before he can really understand or declare it. One reason why many masterly sermons fail is that they have never had the benefit of this process. . . . They do not make way and lay hold of the hearers because they have never conquered the speaker." (*The Cure of Souls*, p. 23.)

In the invention of his applications *the preacher must, however, also give due consideration to the character and needs of his congregation*; for it is the congregation, both individually and as a body, for which these applications are intended. In order to do this intelligently, a preacher must understand the age in which he lives, the human heart in general, and especially his own congregation into the midst of which the Lord has placed him as a spiritual shepherd.

The preacher must understand the age in which he lives, with all its important movements, its latent tendencies and perplexing cross-currents, its particular problems, and the manifold dangers with which it confronts his people. How can a man preach a "timely" sermon if he does not understand the times? Especially now, when the rank and file of our church-members are being brought into intimate contact with the world in its most sinister and pernicious forms through the agency of the radio, the popular magazine, the novel, and the motion-picture, it is necessary that those who would act as spiritual guides and apply the Word of God to the needs of the people should themselves know what is going on in the world and that they should render themselves competent to interpret these facts and events in the light of the Scriptures. We heartily agree with a recent writer who says: "Much preaching to-day leaves the hearer cold, and the question is, Why? Mainly because many preachers have no real vision and therefore no real understanding of the times. They are still living in the past." (McComb, *Preaching in Theory and Practise*, p. 5.) But no preacher will learn to understand the times if he remains secluded in his study or if his vision and experience are hemmed in by the narrow boundaries of his parish. Therefore, as Schuster puts it, "*Heraus aus der Studierstube! Hinein ins Leben!*" We preachers may well ponder the discreet remark made by Schweitzer in this connection: "It is not a mark of excellency, but a decided shortcoming, if the times are not reflected in the preacher's personality, if the character of the age either does not influence it at all or passes through it as through a vacuum." (*Homiletics*, p. 274.) Even Luther says: "*Ein Prediger muss die Welt kennengelernt haben.*" (St. L. Ed., XXII, 673.)

But the preacher must also understand the human heart in general; he must know what lurks in the bosom of the average man. This, however, cannot be learned from books or by way of quiet meditation. Following the example of the Master, the earnest preacher of the Gospel will associate regularly, intimately, and sympathetically with all sorts and conditions of men. But a mere association with human beings, either professionally or socially or in a business way, will not suffice. The preacher must try to get a glimpse of their hearts, to discover their difficulties, to determine their aspirations and yearnings. In short, he must learn to put

himself into their position and to ask himself: If this were my spiritual plight, what could this particular sermon text do for me? And how would the message have to be framed to incite me to a favorable reaction?

The third requirement is that the preacher understand his own congregation, those persons whom God has given into his care and to whom he is to preach the Word of Life week after week. This brings us to the important matter of our pastoral work, *Seelsorge*, the cure of souls, which has rightly been called "the richest source of materials for our meditation." (Schuster, *The Preparation and Delivery of the Sermon*, p. 117.) Concerning this sphere of the preacher's activity and its relation to the practical content of his sermons, Lyman says in his *Preaching in the New Age*: "Never relinquish pastoral visitation. . . . Pastoral visitation keeps the minister human; it puts a certain human, sympathetic quality into his preaching which is indispensable. Only conduct such visitation not carelessly, but nobly, tactfully, homiletically, so to speak." (P. 115.) And another writer offers the following wise and sympathetic counsel: "If a man lacks originality in invention and brilliant oratorical gifts, then let him be all the more faithful and zealous in this department of his pastoral work. Ere long he shall perceive in his meditations the blessing which the Lord lays upon genuine pastoral love." (Schuster, *The Preparation and Delivery of the Sermon*, p. 117.) To which Christlieb adds: "The more faithful our pastoral work, the more abundant the material for our sermons."

It is apparent that this type of meditation requires time. Even a gifted man cannot shake it out of his sleeve. Accordingly, it is advisable for the preacher to begin early in the week, yes, if possible to have several sermons in preparation weeks before they are to be used in the pulpit. This is what Alexander Maclaren called the process of incubation. It gives the sermon an opportunity to grow, and this is of importance particularly for its practical applications.

3.

The next requirement for a good practical sermon is *the formulation of a specific practical theme*. The writer realizes that many excellent practical sermons are being preached upon themes that are anything but practical; but at the same time it is evident that most of the sermons which lack all practical value would have been more practical, to say the least, if the preacher had at the outset concentrated the applications he intended to make in a definite statement in the theme. Every sermon must have a well-defined practical objective. If this objective is incorporated into the theme of the sermon, the theme will not only captivate the attention of the hearer at once, but will also point out to the preacher the line of direction

which his applications must follow in order to realize the specific purpose for which he is preaching this particular sermon. Experience teaches that preachers who choose wide, vague, and theoretical themes, sometimes mere doctrinal titles or historical superscriptions, are in danger of rambling far and wide in their applications, and although their sermons may be very interesting and instructive, they frequently fail to make a definite impression upon their hearers. In view of this fact the preacher will do well to follow the advice given by Harry Emerson Fosdick: "Start with a live issue, a real problem, personal or social, perplexing to the mind or disturbing to the conscience of the people; face that problem fairly, deal with it honestly, and throw such light upon it from the Spirit [and, we add, from the Word] of Christ that the people will go out able to think more clearly and live more nobly because of that sermon's illumination. That is real preaching; and not only has such preaching not been outgrown, but there are few things that modern folk are hungrier for than that." (From his foreword to McComb's *Preaching in Theory and Practise*, p. XI.)

4.

This brings us to another requirement, closely related to the formulation of a practical theme, namely, to the fundamental principle that *all minor applications in the sermon must be subordinated to, and motivated by, the principal application, the practical objective, of the entire sermon.* There must be a unity of application, all applications converging upon a single point, the burning point of the sermon. The applications, says J. A. Broadus, "must not diverge in various directions and become like the untwisted cracker of a whip, but should have a common aim and make a combined impression." (*The Preparation and Delivery of Sermons*, p. 246.) Accordingly, all applications suggested by details of the text must be eliminated from the sermon if they are not in line with the general application that dominates its message. Ludwig Hofacker, that strange young preacher of Germany, was a master in this respect. Describing his method of sermon-building, he wrote: "I strive to build my sermons in the shape of a wedge, that is, to drive a wedge into the consciences of my hearers. . . . My aim is to make a unified impression upon the hearer in every sermon."

5.

Another fact that dare not be ignored lest the unity and effectiveness of the sermon be destroyed is found in the requirement that *there must always be a close and intimate relationship in the sermon between the exposition and the application.* The two belong together, and the preacher who divorces them makes a serious mistake. Judging by the sermons of successful preachers, the best results are usually obtained by interweaving the two throughout the body of the ser-

mon or by having the application of a given text unit follow immediately upon its exposition. "In general," says Achelis, "the principle holds good for every sermon that the exposition and the application must thoroughly permeate one another." (*Prac. Theol.*, II, 163.) In this way not only a part of the sermon, perhaps only the conclusion, but the entire sermon will be practical.

6.

A preacher must, however, also bear in mind *the component parts of a complete application*. A practical application is not merely a perfunctory evangelical assurance or an exhortation or appeal. Such applications are threadbare and shallow. They fail to kindle interest in the heart of the hearer and for the most part constitute a fruitless expenditure of words. According to J. A. Broadus, whose excellent chapter on this point we follow in this paragraph, the larger application of the sermon is made up of three distinct parts.

The first is *the application of the textual truth in the strict sense of that term*. When making applications in this sense, the preacher shows "how the subject applies to the persons addressed, what practical instructions it offers to them, and what practical demands it makes upon them." (P. 246.)

But in most cases this will not suffice. As a rule, there must be also "*suggestions as to the best means and methods of performing the duty or duties enjoined in the sermon.*" (P. 248.) Many preachers are very insistent in telling their people *what* they must do in order to comply with the truth taught in the text, and that in preaching the Gospel as well as in preaching the Law; yet it never dawns upon them that it is just as necessary, especially in the case of inexperienced Christians, to tell them in detail *how* these duties may best be performed. The wise preacher, who is preeminently a pastor even in the pulpit, will always do this. He will get away from the abstract and speak in concrete terms, in the language of the people, showing them how they may, in spite of all their handicaps, reduce to practise what they have learned and thus be enriched by the divine truth which has found access to their souls.

The third element in the application is commonly called *persuasion*. This, says Broadus, "is not generally best accomplished by a mere appeal to the feelings, but by urging, in the first place, some motive or motives for acting, or determining to act, as we propose" upon the authority of the text. (P. 249.) Such worthy motives are the love of God and man, obedience, gratitude, the desire to be "like Him," the joys of Christian service, happiness in this life and in the life to come, and the like. But there should always, if at all possible, be an earnest appeal to the heart; for "out of the heart are the issues of life," Prov. 4, 23. Such appeals, however, dare not be studied,

artificial, insincere. In order to reach the heart of the hearer, the appeal must proceed out of the very depths of the preacher's heart. Hence the excellent advice of Broadus to his students: "We must cultivate our religious sensibilities, must keep our souls habitually in contact with the Gospel truth, and maintain by union of abundant prayer and self-denying activity that ardent love to God and that tender love to man which will give us, without an effort, true pathos and passion." (P. 254.)

7.

But one requirement for the successful application of divine truth to the heart of the hearer remains to be treated. To this De Pressense refers in the following well-chosen words: "I would not forget that above all these human methods of preaching, which we have no right to neglect, *we must wait upon God for the influence of His mighty Spirit*, without whose sovereign virtue our poor words will be but as the tinkling cymbal striking the air with empty sound." (*Hom. Rev.*, 3, 53.)

In other words, the real application of the text, the effective application, must be made by the Holy Spirit. And this is one of the reasons why every Christian sermon must be begun, continued, and ended in prayer.

E. J. FRIEDRICH.

NOTICE TO OUR SUBSCRIBERS.

In order to render satisfactory service, we must have our current mailing-list correct. The expense of maintaining this list has been materially increased. Under present regulations we are subject to a "fine" on all parcels mailed to an incorrect address, inasmuch as we must pay 2 cents for every notification sent by the postmaster on a parcel or periodical which is undeliverable because no forwarding address is available or because there has been a change of address. This may seem insignificant, but in view of the fact that we have subscribers getting three or more of our periodicals and considering our large aggregate subscription list, it may readily be seen that it amounts to quite a sum during a year; for the postmaster will address a notification to each individual periodical. Our subscribers can help us by notifying us—one notification (postal card, costing only 1 cent) will take care of the addresses for several publications. We shall be very grateful for your cooperation.

CONCORDIA PUBLISHING HOUSE, St. Louis, Mo.

Kindly consult the address label on this paper to ascertain whether your subscription has expired or will soon expire. "Mar 34" on the label means that your subscription has expired. Please pay your agent or the Publisher promptly in order to avoid interruption of service. It takes about two weeks before the address label can show change of address or acknowledgment of remittance.

When paying your subscription, please mention name of publication desired and exact name and address (both old and new, if change of address is requested).

CONCORDIA PUBLISHING HOUSE, St. Louis, Mo.

